

ESSAI
SUR LA
THÉORIE DE L'HISTOIRE
DANS
L'ALLEMAGNE CONTEMPORAINE

LA PHILOSOPHIE CRITIQUE DE L'HISTOIRE

THÈSE COMPLÉMENTAIRE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES

présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

RAYMOND ARON

Ancien Élève de l'École Normale Supérieure

Agrégé de Philosophie

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

1938

ESSAI SUR LA THÉORIE DE L'HISTOIRE
DANS L'ALLEMAGNE CONTEMPORAINE

ESSAI
SUR LA
THÉORIE DE L'HISTOIRE
DANS
L'ALLEMAGNE CONTEMPORAINE

LA PHILOSOPHIE CRITIQUE DE L'HISTOIRE

THÈSE COMPLÉMENTAIRE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES
présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

RAYMOND ARON

Ancien Élève de l'École Normale Supérieure
Agrégé de Philosophie

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

1938



A MM. C. BOUGLÉ et L. BRUNSCHVICG

PREFACE

Il n'est pas inutile, sans doute, d'indiquer brièvement l'objet de ce livre, qui répond à un but limité et n'embrasse pas l'ensemble immense que constitue la « théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine ».

Tout le monde sait le rôle joué par la philosophie de l'histoire, sous ses diverses formes, dans la pensée allemande. La logique de la connaissance historique aussi bien que les visions panoramiques, grandioses et incertaines, d'un Splengler, ont exercé une action profonde sur la conscience que les Allemands ont prise de leur temps et de leur culture. Certes, depuis le début du XIX^e siècle, les sciences morales allemandes étaient pénétrées de sens historique, ou plus précisément d'un sens historique dérivé de l'idéalisme classique (en dépit de la réaction contre le logicisme hegelien ou les hypothèses métaphysiques). Depuis la fin du siècle dernier, l'intérêt philosophique que l'on prend à l'histoire s'est exprimé directement dans des « théories de l'histoire ».

Le livre que nous présentons aujourd'hui constitue le début d'une étude qui doit comprendre deux parties : la première porte sur « la philosophie critique de l'histoire », la deuxième sera consacrée à l'historisme, c'est-à-dire à la philosophie du relativisme historique. C'est, en effet, par l'intermédiaire de la méthodologie que la philosophie de l'histoire, condamnée par le positivisme dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, a reconquis le droit à l'existence.

Nous avons donc isolé un aspect du problème historique et une période de la philosophie allemande. Mais il y a plus : nous avons précisé notre tâche par un choix, à nos yeux nécessaire, entre une méthode plus ou moins sociologique et une méthode philosophique.

Sans appartenir à la même génération, Dilthey, Rickert, Simmel et Weber sont du même temps, ils réfléchissent et ils ont conscience de réfléchir sur une question unique qu'ils considèrent tous quatre comme susceptible d'une solution vraie (et d'une seule). Nous avons admis, au point de départ, que cette conviction était fondée, nous avons donc traité ces philosophes en philosophes, c'est-à-dire en hommes qui s'efforcent d'élucider des problèmes qui s'imposent à tous. En étudiant les solutions qu'ils leur ont données, nous ne désirions pas seulement faire connaître des doctrines peu répandues en France, mais encore, si possible, approcher de plus près la vérité.

Cette intention commande tout l'ouvrage. Elle explique que l'étude des origines et du milieu n'y tienne à peu près aucune place. Nous nous sommes bornés à analyser de manière aussi rigoureuse que possible quatre doctrines (les seules tentatives véritables d'une critique de la Raison historique).

D'autres méthodes sont plus couramment appliquées dans les travaux d'histoire de la philosophie. Il n'est pas question d'en mettre en doute la légitimité. On pourrait écrire une biographie de Dilthey sur le modèle de la biographie célèbre de Schleiermacher : ce serait là un thème passionnant pour les amateurs de biographie intellectuelle. Un tel travail serait de nature à enrichir notre compréhension du XIX^e siècle allemand, peut-être de la culture allemande en général. Reconnaissons même que Dilthey, sans doute, aurait protesté contre cette manière d'écrire l'histoire. Il s'efforçait toujours de revivre, de faire revivre les idées : au lieu d'idées vécues, nous présentons des idées pures, détachées des auteurs. Au lieu de suivre à travers les échanges des individus et du milieu, la formation d'une personne et d'une doctrine, nous isolons le penseur, nous achevons en quelque sorte le système. Mais, pour reprendre l'expression d'un savant historien¹, le mérite de la méthode diltheyenne est aussi un « crime », car elle sacrifie les œuvres aux hommes. Or, les œuvres appartiennent à un même univers, alors que les hommes sont incomparables.

(1) A. Koyré, *Hegel à Iéna*. Revue d'histoire et de philosophie religieuses 1935, p. 423.

Aussi bien cette méthode est-elle courante lorsqu'il s'agit de contemporains et de concitoyens.

Mais nous n'avons pas à tenir compte du fait que nos auteurs sont allemands. Le sociologue ou l'historien de la civilisation étudie les philosophes allemands en tant qu'allemands (il présente parfois leurs idées comme un recueil de curiosités ou d'opinions étranges, il les regarde comme des idéologies politiques ou sociales). Mais à partir du moment où l'on décide d'étudier, à travers quatre philosophes, un problème actuel et nécessaire, le souci historique doit disparaître au profit de l'effort de compréhension interne.

Pour que notre méthode soit légitime, il importe sans doute que le problème traité soit authentiquement un problème philosophique, que la période étudiée constitue une unité et soit suffisamment autonome. Nous voudrions donc en quelques mots situer la période « critique » dans l'histoire de la philosophie, afin de préciser le but de notre recherche.

L'effondrement de la philosophie hegelienne marque dans l'ordre de la pensée spéculative une date capitale du XIX^e siècle allemand. La philosophie de Hegel se prolonge d'un côté par le marxisme, de l'autre par les historiens, économistes, juristes, philologues qui édifient ce que Dilthey appelle les sciences de l'esprit. Au milieu du siècle dernier, la philosophie en Allemagne semble épuisée, et les sciences morales et politiques se développent. Telle est la situation que trouve Dilthey à son arrivée à Berlin en 1850. A l'égard des systèmes de l'idéalisme classique, il est respectueux et sceptique. Il ne croit plus à l'« esprit absolu », il ignore le marxisme ; dans l'ordre religieux, il est indifférent. Historien lui-même, il pratique tous les genres : il aime à s'enfoncer dans les détails d'une vie rare, mais ce biographe aspire aussi à une histoire universelle.

En l'absence de toute philosophie, réelle ou possible, il conçoit le projet d'une encyclopédie des sciences morales comparable à celle d'Auguste Comte qui, aux yeux de Dilthey, vaut seulement pour les sciences de la nature. Mais les sciences morales sur lesquelles il réfléchit, sont pénétrées de résidus conceptuels de la philosophie hegelienne (même dans les écoles hostiles comme l'école historique). D'autre part, la raison historique de Dilthey

est à la fois celle qui connaît le passé et celle qui évolue au cours de l'histoire. Aussi les problèmes (relation des individus aux ensembles, saisie de la totalité) que rencontre cette méthodologie qui voudrait être positive, dépassent-ils le cadre d'une discipline particulière, peut-être même le cadre de la philosophie de l'histoire.

Le caractère équivoque de la philosophie de Dilthey ne résulte pas seulement de ce paradoxe : appliquer une méthode scientifique à des difficultés métaphysiques, il vient aussi de la double influence que Dilthey a subie toute sa vie. Jusqu'à la fin du siècle dernier, le positivisme scientifique, puis le néo-kantisme de Marbourg, dominant les universités allemandes. La psychologie est en passe de remplacer la philosophie. Dilthey révère et craint les jugements d'hommes comme Helmholtz, Ebbinghaus, Zeller, Sigwart. Il rêve de science rigoureuse, de logique, de méthode empirique. D'autre part, personnellement, il est nourri de littérature, de musique, il se refuse à transposer les procédés des sciences physiques parce qu'il est soucieux de respecter tout le réel. Et surtout il est frappé de voir que seuls Nietzsche et Maeterlinck ont vraiment de l'ascendant sur les jeunes gens et sur la société. S'il a voulu secouer le joug du naturalisme, c'est moins à seule fin de mettre au jour l'originalité de l'histoire humaine que pour réintroduire l'homme concret et total comme sujet et objet de la méditation philosophique. Disons encore, en une autre formule : Dilthey s'efforce d'approfondir les sciences morales et l'héritage de Hegel, afin de rivaliser avec Nietzsche, sans aboutir au désespoir de l'individu seul.

La philosophie critique a encore une autre origine. Elle est une partie du néo-kantisme qui, après l'interruption de la spéculation philosophique, a cherché son inspiration dans le « retour à Kant ». La doctrine de Rickert (ou, si l'on veut, de Windelband-Rickert) se rattache à ce mouvement, l'école de l'Allemagne du sud-ouest s'est proposée d'achever l'œuvre de Kant par une théorie critique de l'histoire.

Telles sont les deux sources des philosophies que nous étudions, d'une part les sciences morales dont on voudrait extraire une méthodologie nouvelle et une doctrine de l'homme,

d'autre part le néo-kantisme qui se propose de définir et de justifier par l'analyse transcendentale la science du passé. Ces deux intentions se rejoignent dans le thème de la critique de la raison historique, mais nous retrouvons l'opposition, puisque Rickert part du moi transcendantal et Dillthey du moi individuel.

Est-il possible dans ces conditions de définir exactement la notion de « critique de la raison historique » ? Ne semble-t-il pas que cette notion corresponde à des préoccupations et à des recherches diverses ? Même les problèmes logiques varient selon les auteurs. Dillthey a songé à une encyclopédie des sciences historiques, puis à une psychologie qui serait la mathématique du monde moral; enfin il s'est contenté d'analyser les concepts fondamentaux des sciences de l'esprit. Rickert a voulu élaborer logiquement les principes d'une science du singulier. Simmel s'est demandé quel était l'intervalle qui séparait le récit du devenir vécu. Weber enfin s'est efforcé de circonscrire les limites des jugements historiques susceptibles de vérité universelle.

Nous avons tenu compte dans le livre de cette diversité. Mais nos quatre auteurs n'en ont pas moins un objectif commun : élucider la nature des sciences historiques ; un principe philosophique commun : hostiles à la philosophie traditionnelle de l'histoire, ils se figurent renouveler le problème en substituant à la métaphysique une réflexion positive. Et c'est pourquoi nous avons mis au centre de notre étude l'idée d'une critique de la raison historique, et orienté tout notre exposé vers la question fondamentale : est-il possible de transposer la méthode kantienne de manière à rendre inutile la philosophie de l'histoire et à fonder une logique originale des sciences historiques ?

INTRODUCTION

La philosophie traditionnelle de l'histoire trouve son achèvement dans le système de Hegel. La philosophie moderne de l'histoire commence par le refus du hegelianisme. L'idéal n'est plus de déterminer d'un coup la signification du devenir humain, le philosophe ne se croit plus dépositaire des secrets de la providence. La *Critique de la raison pure* interdisant l'espoir d'accéder à la vérité du monde intelligible : ainsi la philosophie critique de l'histoire renonce à atteindre le sens ultime de l'évolution. L'analyse de la connaissance historique est à la philosophie de l'histoire ce que la critique kantienne est à la métaphysique dogmatique.

Telle est l'inspiration du mouvement d'idées que nous allons suivre. Dans quelle mesure la comparaison est-elle justifiée ? Dans quelle mesure la *critique* historique arrive-t-elle à se détacher de toute métaphysique ? La réponse à ces questions doit se dégager de notre exposé lui-même. Car, en tout état de cause, l'intention n'est pas discutable. Elle était commune, non seulement à Rickert, Simmel et Dilthey, mais encore à beaucoup d'autres penseurs moins importants. A leurs yeux, le travail historique du XIX^e siècle a créé une science dont l'existence s'impose à nous. Nous nous trouvons en face de problèmes comparables à ceux que posait à Kant la physique newtonienne : analyser les caractères propres des sciences historiques, remonter jusqu'aux formes, aux catégories de l'esprit, dégager les conséquences que comportent les connaissances nouvelles pour la manière même de penser, c'est-à-dire pour la philosophie. D'où l'expression courante au début du siècle de « Critique de la raison historique ».

Qu'une telle idée fût alors diffuse dans l'atmosphère, nous en trouvons la preuve dans des tentatives de philosophes de

second ordre. Les articles de Neef¹ et de Medicus² (qui ne méritent pas une étude approfondie), nous aident à préciser le sens que prenait vulgairement cette expression équivoque.

Neef essayait de discerner les concepts fondamentaux de l'histoire par opposition à ceux de la physique. La catégorie de causalité aurait pour équivalent celle d' « origine » (*Ursprung*). L'histoire serait le lieu de la perpétuelle nouveauté, par opposition à la régularité des lois naturelles. Retrouver l'origine aboutirait à marquer les différences, comme établir les relations de causalité à fixer des constances.

Medicus poussait plus loin encore l'imitation du système kantien. Dans une *analytique*, apparaissaient deux concepts essentiels, celui de « puissance historique » et celui de « dépendance téléologique ». La puissance historique (*historische Potenz*) est comparable à la catégorie de substance. Elle nous permet d'ériger en objets stables ce qui nous paraît avoir unité et efficacité historiques (les Pyramides, le Zeus de Phidias). La dépendance téléologique est en histoire l'indispensable complément de la causalité, qui reste valable, mais qui est insuffisante. L'histoire remonte du conséquent à l'antécédent : dans l'ordre de la connaissance, le passé dépend du présent. Et là est la raison profonde pour quoi le présent n'est pas objet de science. Nous ne saisissons du passé que ce qui, en lui, était nécessaire et suffisant pour créer ce qui, aujourd'hui, est réalité. La « dépendance téléologique » commande inévitablement l'investigation historique.

Quant à la *dialectique* de la raison historique, elle résulte de notre incapacité à déterminer de manière universellement valable les valeurs qui sont les principes de la sélection. Mais une axiomatique des valeurs, encore qu'inaccessible en fait, subsiste à titre d'idée. Maxime régulatrice de la recherche comme de l'action, elle exprime le but même du devenir ; nous devons tendre vers une conscience culturelle, nous efforcer de soumettre le réel aux lois de la raison.

(1) Neef (Fritz), *Gesetz und Geschichte*, Tübingen, 1917. *Kausalität und Originalität*. Kantstudien, Bd. 25, 1918.

(2) Medicus, *Kant und Ranke, Eine Studie über die Anwendung der transzendentalen Methode auf die historischen Wissenschaften*. Kantstudien, VIII, 1908.

Ces brèves analyses nous suffisent pour dégager deux idées essentielles, qui domineront notre étude : d'abord, la tâche que l'on se propose n'est jamais de transformer l'histoire en une science, mais toujours de prendre conscience des caractères spécifiques de la recherche historique. Disons encore : la critique de la raison historique oppose les sciences de l'homme aux sciences de la nature, elle aide les premières à reconnaître leur nature originale, sans leur prescrire l'imitation de l'objectivité physique. L'idée est si simple qu'elle n'exige pas de commentaire, mais elle n'en a pas moins une portée décisive. Elle pourrait constituer un thème central, si notre enquête était faite d'un point de vue français. La plupart des sociologues français, à l'exemple de Comte et de J. St. Mill, cherchent à rapprocher leur discipliné du modèle, à leurs yeux unique et définitif, de la science : la physique. Beaucoup d'Allemands, depuis le début du siècle, obéissent à une tendance contraire qui, dans la philosophie critique de l'histoire, se manifeste déjà. Il va sans dire que cette opposition est avant tout dans la « prise de conscience ». Les pratiques scientifiques diffèrent toujours moins que les philosophies.

La deuxième idée que nous voudrions indiquer concerne la notion même de la critique de la raison historique. Que faut-il entendre exactement par là ? Quels sont les rapports de cette critique nouvelle et de la critique kantienne ? Doit-elle *compléter* ou *remplacer* celle-ci ? S'agit-il de méthodologie ou de théorie de la connaissance ? Toutes ces difficultés apparaissent dans les transpositions naïves que nous avons résumées. Les catégories d' « origine » ou de « puissance historique » ne sont pas assimilables aux catégories kantienne. Et on ne voit pas sur quoi se fonde la nécessité des jugements historiques.

On part de l'idée que Kant ne connaissait que les sciences de la nature et on imagine une critique qui serait aux sciences historiques ce que la *Critique de la raison pure* est à la physique. Mais est-il légitime de mettre la raison historique sur le même plan que la raison pure et la raison pratique ? Que signifie la raison historique : la raison qui s'applique à la connaissance du passé ou celle qui devient à travers l'histoire ?

Nous classerons provisoirement les systèmes en fonction des deux idées que nous venons d'indiquer : comment conçoivent-ils

cette critique ? Quelle est le rapport de cette critique nouvelle et de la critique kantienne ?

Les trois systèmes de Dilthey, Rickert et Simmel représentent les trois manières concevables de résoudre le même problème. Pour fonder l'originalité de la science historique (ou des sciences morales) et de la critique qui lui correspond, *on peut partir soit du réel, soit de l'esprit, soit d'une comparaison du réel et de la science*. Plus explicitement, ou bien ce sont les caractères propres de la réalité historique qui imposent des méthodes spécifiques, ou bien c'est la direction de la curiosité qui explique la structure logique de l'histoire, ou bien enfin on refuse l'un et l'autre point de départ et on se borne à opposer sans cesse l'histoire réelle et l'histoire-science, à noter le décalage entre le devenir vécu et le récit des événements. Dilthey a choisi la première solution, Rickert la seconde, Simmel la troisième.

Une telle manière de classer les philosophes critiques est commode, mais elle est insuffisante. L'ordre que l'on suit dans la méthodologie dépend de l'idée même que l'on se fait d'une critique.

Là encore on peut dire que Dilthey, Rickert et Simmel épuisent les possibilités d'une philosophie critique de l'histoire : en effet, la critique nouvelle doit ou bien remplacer, ou bien compléter la critique kantienne, elle doit lui être ou *surordonnée* ou *subordonnée* ou enfin *coordonnée*. La critique de Dilthey se substitue à la critique de la raison pure, les catégories abstraites, partie d'un tableau complet des catégories, dérivent des rapports vitaux. Au contraire, la théorie de l'histoire de Rickert est au niveau de la méthodologie et vient après une théorie de la connaissance reprise de Kant. Quant à Simmel, il évite le choix entre remplacer et compléter grâce à un assouplissement de l'idée critique. A ses yeux, l'œuvre de Kant signifie avant tout la libération de l'esprit, qui domine le déterminisme naturel puisqu'il le crée. De même, l'esprit échappe à la tyrannie du passé : l'élaboration de l'expérience historique est au niveau de l'organisation de la physique. La distinction de la critique et de la méthodologie perd toute portée. Innombrables sont les formes par lesquelles la raison affirme sa puissance et construit ses univers.

Cette dernière classification est, elle aussi, provisoire. La

critique au sens kantien n'est au centre ni de la doctrine de Dilthey ni de celle de Simmel. Et le néo-kantisme de Rickert est une philosophie des valeurs. Nous verrons donc, dans chaque chapitre, la logique de la connaissance historique intégrée dans un autre système, solidaire d'une manière différente de philosopher.

*
**

Notre étude porte uniquement sur la philosophie de l'histoire et non sur l'historiographie. Nous laisserons donc de côté la querelle fameuse des méthodes (*Methodenstreit*). Sans méconnaître la contribution apportée par les historiens à l'analyse de la méthode, cette contribution nous paraît assez solidaire de la pratique et de la recherche pour que nous ayons le droit de la négliger. Nous ne ferons une exception que pour l'œuvre de Max Weber.

Comment se définit la logique de Weber par opposition aux trois systèmes dont nous venons de parler ? En apparence Weber est un disciple de Rickert dont il reprend et développe les principes. En réalité, il pose le problème d'une autre manière. Au lieu de se demander quelles sont les formes qui rendent compte de la connaissance historique dans son ensemble, il cherche à circonscrire les limites de l'objectivité historique. La question : « A quelles conditions transcendantales la science du passé est-elle valable pour tous ? » disparaît. Et il lui substitue la formule : « Quelles parties de cette science sont indépendantes de la perspective et de la volonté de l'historien, de manière à valoir pour tous ? ». Et d'autre part, homme politique en même temps que savant, il en arrive à élucider de manière définitive les caractères de la connaissance historique qu'exige l'action. Il a donc sa place dans la période que nous étudions : nul n'a poussé plus loin le refus de la métaphysique, l'exigence d'une critique autonome, nul n'a analysé plus profondément les conditions dans lesquelles la pensée humaine s'applique au passé.

*
**

Notre exposé sera donc organisé par rapport à deux questions essentielles. Nous suivrons l'élaboration progressive d'une logique originale de la connaissance historique, et nous recher-

cherons dans quelles limites se vérifie l'autonomie de cette logique, la suffisance de cette critique.

Nous commencerons par exposer les systèmes de manière aussi immanente que possible. Nous conserverons le langage de nos auteurs, nous poserons les problèmes comme ils les ont posés. Ensuite seulement, nous confronterons les théories, nous opposerons les réponses. De cette manière, nous tâcherons de surmonter les difficultés propres à toute histoire d'un problème philosophique.

Isoler quelques idées de l'ensemble auquel elles appartiennent, c'est risquer d'en fausser la signification. Et si on s'efforce de conserver le tout des doctrines, on aboutit à une pure diversité, comparable à celle des œuvres de l'art, comme si la réflexion philosophique était indifférente au vrai. Nous présenterons d'abord la diversité des systèmes. Ensuite, nous essaierons de comprendre, non seulement le dialogue des penseurs, mais aussi l'approfondissement des problèmes, et peut-être même le devenir de la vérité.

CHAPITRE PREMIER

La critique de la raison historique (Dilthey)

Si toute critique se définit par la négation d'un dogmatisme antérieur, la pensée de Dilthey peut être dite essentiellement critique. A ses yeux, la métaphysique d'Aristote, de Descartes ou de l'idéalisme allemand appartient à un passé définitivement révolu. La philosophie de l'histoire de Bossuet ou de Hegel est condamnée au même titre que les articles de la foi chrétienne. Jamais l'homme ne parviendra à insérer, dans un réseau de concepts la totalité de l'univers, jamais il ne parviendra à résumer et à prévoir, dans une formule unique, le devenir inépuisable de la vie. A ces prétentions démesurées, la science oppose la rigueur de ses recherches et la certitude de ses résultats.

Mais si la critique se définit aussi et surtout par la préparation d'une philosophie nouvelle, Dilthey mérite encore davantage d'être considéré comme un penseur critique. Car le dogmatisme auquel il s'oppose, il n'a pas eu comme Kant à le reconnaître et à le détruire en lui. Il en a, pour ainsi dire, recueilli la réfutation dans le milieu même où il vivait, dès qu'il se fut libéré de la religion de son enfance. L'œuvre de Dilthey a consisté plutôt à approfondir cette critique au point d'en dégager une manière neuve de philosopher, sinon une construction nouvelle.

En effet, son kantisme ne se manifeste pas en premier lieu dans la reprise du problème : « A quelle condition une science objective du monde humain est-elle possible ? », ni même dans la reprise de la question : « Une métaphysique, une philosophie de l'histoire sont-elles possibles ? », mais plus simplement dans l'affirmation : pour atteindre à la vérité, la pensée philosophique doit prendre appui sur la seule certitude immédiate, l'expérience

intérieure. Le criticisme de Dilthey signifie donc avant tout : retour de l'esprit sur lui-même, analyse du donné, refus de toute proposition qui ne trouverait pas dans cette analyse sa justification.

Ainsi le mot d'ordre *retour à Kant* qui est commun à Dilthey¹ et à toutes les écoles néo-kantiennes de son temps contient déjà en germe une philosophie nouvelle. Car la critique ne conduit pas seulement aux activités abstraites que Kant a discernées en étudiant les conditions nécessaires aux mathématiques et à la physique.

Comme Bergson, mais d'une autre manière, Dilthey remonte à l'expérience originelle de la conscience et découvre l'ensemble psychique. Ainsi l'analyse transcendentale aboutit à une philosophie de la vie. La réflexion sur soi est, à ses yeux, non une propriété de l'intelligence seule, mais un caractère singulier de l'existence humaine. L'œuvre kantienne se définit comme une prise de conscience de la raison par elle-même. Ici nous parlerons d'un effort de la vie vers une prise de conscience totale².

La métaphysique que nie Dilthey ne se confond donc pas avec toute philosophie, pas plus que la philosophie de l'histoire qu'il rejette ne se confond avec toute réflexion philosophique sur le passé humain. La métaphysique impossible est celle qui prétend retourner derrière, en deçà de la vie, ou reconstruire à l'aide de concepts toute la richesse de l'univers. La philosophie de l'histoire condamnée est celle qui dérive de l'interprétation chrétienne du monde : le péché, la cité de Dieu, la providence nous livreraient, au-delà des apparences, la raison même du destin. Une fois les dogmes disparus, il ne subsiste plus que la prétention ridicule de fixer le sort de l'humanité et, en une seule idée comme « développement de la liberté », embrasser à la fois le passé, le présent et l'avenir.

Mais il reste une philosophie légitime : celle qui s'efforce de comprendre l'homme à travers son passé et ses œuvres. Une telle philosophie rend aux métaphysiques la valeur qui leur échappait sur le plan de la vérité, en les interprétant comme des

(1) V, p. 12. Le chiffre romain indique le tome de l'édition des œuvres complètes de Dilthey.

(2) Par exemple VIII, p. 174, 175, 178.

expressions de la vie. Bien plus, la philosophie nouvelle resté dans le prolongement des constructions conceptuelles, car elle aussi tend vers la saisie objective de la totalité. Elle ne passe par l'histoire, par la compréhension du passé, par la « philosophie de la philosophie », que pour atteindre enfin la certitude et la totalité qui devient dans le devenir de l'humanité. Et si nous ne connaissons plus la providence ou les forces qui mèneraient le monde, si même nous n'apercevons pas une raison qui oriente le devenir, c'est que la vie n'a pas d'autre but qu'elle-même : ainsi le but est réalisé à tous les instants de l'histoire. Si bien qu'on peut dire : la philosophie de l'histoire se confond avec la science historique. Mais il faut ajouter que cette science n'est ni érudition ni simple curiosité. Elle est un moyen pour la personne de se situer et de se découvrir.

Dans l'ensemble de notre étude, Dilthey prend donc une place exceptionnelle. Il est au point de départ, mais il est aussi au terme. Toute la progression dialectique que nous voulons suivre, il l'a parcourue. De la négation de la philosophie de l'histoire, en passant par la critique de la raison historique, il parvient à une philosophie de l'homme. Sans doute, il n'a jamais réussi à réaliser entièrement ses projets. C'est dans des fragments qu'il faut chercher l'expression des idées que ses livres laissent seulement entrevoir. Aujourd'hui, on court même le risque de sacrifier le véritable Dilthey à l'interprétation que suggère la position actuelle des problèmes. Malgré tout, si, comme on le dit, Dilthey est « à la mode », ce n'est pas seulement un accident ou le résultat de la publication récente de ses œuvres complètes. Il y a, en effet, dans ses écrits, au moins l'esquisse de toutes les philosophies que nous aurons à traverser : critique de la connaissance historique, relativisme de cette connaissance, caractère historique de toutes les valeurs, absolu du devenir et relativisme de la vérité, et finalement, à l'origine et au terme, philosophie de l'homme en tant qu'être historique.

I

Dilthey n'est pas de ces philosophes qui, à partir d'un principe, développent un système par déduction logique. Il n'a pas eu d'illumination comme Descartes, il n'a pas eu, comme Kant, une double carrière séparée par la découverte d'une idée décisive. Pas davantage on ne saurait le rapprocher d'un Auguste Comte réalisant dans l'âge mûr un projet de jeunesse. Ou du moins, si on maintenait cette dernière comparaison, elle deviendrait injuste pour lui, car il n'a pas écrit le deuxième tome de l'*Introduction aux Sciences de l'Esprit* qui aurait été en quelque sorte son *Système de politique positive*. Dans les derniers mois de sa vie, il remettait infatigablement sur le métier la suite de *L'Edification du Monde historique dans les Sciences de l'Esprit*. Il est mort à la tâche.

Est-ce là un signe d'impuissance ? En tout cas le manque de force créatrice n'est pas la seule cause de cet inachèvement. Dilthey est un philosophe, d'un type peut-être unique, dont on peut dire que, dès sa jeunesse, il possédait ses idées directrices¹, et que dans son extrême vieillesse il progressait encore. Tous ses travaux sont à la fois une réalisation et un approfondissement d'un thème unique. Tous sont des fragments et se rattachent à son intention dernière. Sa pensée se développe par la convergence d'études au premier abord sans lien. Il ne part pas à la conquête de nouveaux domaines armé de vérités définitives, il revient toujours vers le même centre². L'exploration du passé humain, des sciences morales, de l'art, de la poésie, de la religion, de la philosophie le ramène au seul objet de la philosophie et de l'histoire : comprendre l'homme et surtout comprendre la prise de conscience de l'homme par lui-même : en d'autres termes critique de la raison historique.

(1) La publication de lettres et de journaux intimes (dans : *Der junge Dilthey*, Leipzig et Berlin, 1933) en fournit une preuve décisive.

(2) *Der junge Dilthey*, p. 274.

Nous avons vu le sens banal de la formule : compléter l'œuvre de Kant en déterminant les conditions, la valeur et les limites de la connaissance que nous prenons du monde historique¹. Ajoutons une indication que nous trouvons dans un passage cité par Misch² : cette critique sera toute positive, elle ne limitera pas les prétentions de la science, elle ne détruira pas les ambitions de la métaphysique, elle affirmera et démontrera la puissance de l'esprit lorsqu'il s'applique à la réalité humaine.

Une telle interprétation traduit exactement *une* des intentions de Dilthey, mais elle n'exprime ni les vastes projets de sa jeunesse, ni les œuvres de sa vieillesse. Il semble bien, en effet, que Dilthey ait songé d'abord, non à une critique de la raison historique, mais à une *critique historique de la raison*³. Il parle de reprendre l'effort critique sur la base de notre conception historique du monde. On pourrait distinguer trois idées essentielles⁴. Les catégories premières doivent être conçues comme dans la doctrine de Fichte. Il ne s'agit pas de découvrir des formes logiques, mais de saisir les fonctions, les puissances de l'esprit. D'autre part, celles-ci ne s'expriment pas seulement dans la science mais aussi dans la poésie, dans l'art, dans la vie. Enfin ces forces spirituelles se manifestent dans l'histoire, elles expliquent le devenir créateur. La critique devient historique, puisque la raison est le principe même de l'évolution.

De ce plan grandiose, tous les travaux de Dilthey peuvent dès lors apparaître comme des réalisations partielles. L'étude intitulée *Matériaux d'une poétique* recherche les catégories de l'esprit créateur du beau, comme les études d'histoire de la philosophie les catégories de la pensée philosophique. Toutes les enquêtes historiques sont pénétrées d'une intention systématique, puisque les œuvres que nous lègue le passé constituent la voie d'accès à l'objet unique et toujours nouveau de la critique : l'activité de l'esprit humain.

D'autre part, dans les derniers ouvrages⁵, l'idée de la critique de la raison historique s'est approfondie par le fait que

(1) V. p. 9 ; I, p. 116.

(2) Préface du t. V, p. LIII.

(3) *Der junge Dilthey*, p. 120.

(4) *Ibid.*, p. 89-93.

(5) VII, p. 191-192.

Dilthey a développé toutes les conséquences du primat de la vie sur la pensée. Le sujet, c'est la totalité psychique de l'être vivant. La critique analyse les catégories dans lesquelles la vie se saisit elle-même, puisque la vie est en histoire à la fois sujet et objet. Elle est la prise de conscience de la réflexion de la vie sur elle-même.

Le sens banal de la critique de la raison historique se trouve donc encadré entre la conception d'une critique historique et celle des catégories de la vie. Nous laisserons d'abord de côté la critique historique et les projets de jeunesse. La question décisive est en effet celle de la connaissance. Sans doute, la critique de Dilthey est toujours historique en même temps qu'elle porte sur l'histoire, elle se développe dans le devenir auquel elle s'applique. Mais précisément pour éviter ce redoublement, pour sortir du cercle vicieux d'un relativisme total, il faut démontrer la validité supra-historique, universelle de la science du passé. Or, c'est là le thème de la critique de la raison historique.

Notre exposé sera centré autour de ce problème. Dans les parties II, III, IV nous suivrons la recherche d'un fondement des sciences morales. Ce n'est que dans la partie V que nous sortirons de ce cadre, afin d'analyser non plus la philosophie de l'histoire, mais la philosophie historique de Dilthey. Ou encore, nous examinerons d'abord la doctrine d'un certain biais, à savoir dans ses relations avec la critique de la connaissance historique. Ensuite, nous nous demanderons ce que devient la philosophie dans une théorie du devenir.

*
* *

Même ainsi limité, notre exposé rencontrera de grandes difficultés. Toute philosophie non systématique est difficile à résumer, mais la philosophie de Dilthey plus que toute autre, pour deux raisons très simples : d'une part la durée de la carrière de Dilthey (qui s'étend sur plus d'un demi-siècle), d'autre part le fait qu'il était à la fois historien et philosophe, critique des sciences et historien des sciences, voire historien de la critique des sciences.

En ce qui concerne l'évolution de la pensée de Dilthey, nous ne tenterons pas — ce qui, à l'aide des seuls textes publiés, serait

impossible — de dater exactement l'origine des différentes idées. Nous nous bornerons à distinguer (quitte à exagérer leur opposition) trois périodes : la position des problèmes dans l'*Introduction* (1883), la première solution par la psychologie (entre 1890 et 1900), et enfin les dernières études entre 1900 et 1911.

Quant à l'union en une seule personne de l'historien et du philosophe, elle n'est que l'expression de l'unité théorique de la philosophie et de l'histoire¹. Dans l'atmosphère positiviste où s'est écoulée une grande partie de l'existence de Dilthey, la mort de la philosophie systématique ne laissait place qu'à une philosophie scientifique. La philosophie devait rester en contact étroit, soit avec les sciences de la nature, soit avec celles de l'esprit. Ou plutôt, au préjugé qui tendait à imposer les sciences naturelles à la réflexion philosophique comme les seules sciences véritables, Dilthey opposait la réalité des sciences morales. En dehors des sciences particulières, il ne restait que la logique ou théorie de la connaissance et la psychologie. La philosophie se définirait comme le travail scientifique qui, inspiré ou éclairé par la psychologie et la théorie de la connaissance, conserverait ainsi une orientation vers l'ensemble².

De cette philosophie scientifique, Dilthey adopte le principe. Il ne suffit pas que le philosophe recueille les résultats ou observe de l'extérieur les recherches de la science, il faut encore qu'il « mette la main à la pâte », qu'il soit lui-même savant, c'est-à-dire, s'il a choisi pour objet de réflexion les sciences morales, qu'il soit lui-même historien³. Il n'y a plus de philosophie, il y a des études positives d'intention philosophique.

Cette interprétation de l'identité de la philosophie et de la science reste sans doute valable durant toute la carrière de Dilthey. Tous ses travaux sont partie intégrante de sa philosophie, puisque celle-ci est scientifique comme la science philosophique. C'est dans sa psychologie, dans sa poétique, sa pédagogie qu'on trouve sa théorie de la connaissance et même les réponses qu'il donne aux questions ultimes. Là réside le positivisme qu'il n'a jamais dépassé, là réside aussi son originalité.

A vrai dire, cette unité de la science et de la philosophie

(1) *Der junge Dilthey*, p. 81-82.

(2) V, p. 48-49, 35 ; I, p. 113.

(3) *Ibid.*, p. 36.

prend une autre signification¹. L'historien reprend les ambitions du philosophe, puisqu'on ne comprend la vie que par ses œuvres et que la totalité ne se réalise que dans le devenir. L'accent s'est déplacé, mais la volonté de synthèse subsiste.

Plus profondément encore, la dualité du positivisme et de la philosophie définit la personnalité de Dilthey. Il vivait dans un univers poétique que peuplaient le *Faust*, la philosophie de Hegel, Lessing, Goethe et Beethoven. Mais, d'autre part, il était pénétré par le scientisme de son temps et il cherchait à introduire dans les cadres d'une science rigoureuse toutes les nuances de la spiritualité. L'histoire devait être à la fois objectivement valable et capable d'intégrer l'héritage de l'idéalisme allemand.

La première partie de la carrière de Dilthey correspond à cette tentative de transposition, l'inspiration positive domine parce qu'une psychologie nouvelle semble le moyen de concilier avec la rigueur de la science les richesses de la vie intérieure. La deuxième période est renouvelée par l'utilisation, dans sa réflexion sur l'histoire, des concepts que lui avaient suggérés ses études d'esthétique. C'est à ce moment que sa théorie de philosophe se rapproche le plus de sa pratique d'historien, sans que cette convergence suffise pour résoudre les difficultés. Car la critique doit aussi établir la validité des résultats.

Ces deux moments de la pensée de Dilthey ne s'opposent pas, ils représentent les étapes moins d'une dialectique que d'un approfondissement. La même intention « science et esprit » ou encore « spiritualité positive » les anime, et le même principe commande toujours l'originalité et les limites de la doctrine, à savoir le primat de la vie sur la pensée.

(1) Elle a sans doute eu toujours cette double signification. Cf. *Der junge Dilthey*, p. 98, 124, 190, 252.

II

L'*Introduction aux sciences de l'Esprit* est le livre fondamental de la première période de la carrière de Dilthey. C'est lui que nous devons prendre pour guide dans cette partie de notre exposé consacrée à cette question unique : que signifie la recherche du « fondement » (*Grundlegung*) des sciences morales ?

Sans doute, à première vue, la réponse est simple : il faut analyser les principes, les méthodes, les caractères des sciences morales, remonter jusqu'à l'esprit qui connaît et dégager les rapports de l'esprit au réel, d'où résulte la nature propre de ces sciences. Ainsi entendu, le « fondement » comprendrait à la fois méthodologie, encyclopédie et critique. Aucune de ces interprétations n'est étrangère à la pensée de Dilthey. Mais aucune ne nous indique la portée du problème.

Celui-ci, aux yeux de Dilthey, était posé par l'évolution même de l'esprit moderne, car nous ne pouvons plus aujourd'hui ni croire à la métaphysique, ni douter des procédés scientifiques. Or, l'observation et l'explication des phénomènes ne rejoignent jamais la synthèse totale de l'ancienne métaphysique. La différenciation des sciences et des activités humaines est la condition nécessaire de la connaissance objective. Mais la conscience scientifique ne remplace pas la métaphysique qu'elle condamne. Des sciences multiples se dissocient, puis se juxtaposent sans s'unir. Le fondement des sciences morales est destiné d'abord à substituer l'unité immanente fondée sur l'homme (c'est-à-dire la psychologie et la théorie de la connaissance) à l'unité métaphysique et transcendante.

D'autre part, semblables aux sciences de la nature par la pratique de l'analyse, les sciences morales n'ont, par ailleurs, ni les mêmes caractères ni les mêmes ressources. Le « fondement » doit leur assurer l'autonomie qu'elles ont en fait, autrement dit écarter les prétentions du naturalisme.

En effet, ces sciences étudient l'homme lui-même, les sentiments, les idées, les actes volontaires, en un mot les réalités de la vie intérieure, sur lesquelles se fonde la légitimité éternelle

du spiritualisme et des religions. S'il nous est impossible de croire aux constructions conceptuelles édifiées sur les données de la conscience, il nous est également impossible de nier les impératifs qui obligent l'individu ou les valeurs qu'éprouve la sensibilité. L'étude scientifique de la vie intérieure doit remplacer les croyances ou les morales transcendantes, et ainsi mettre fin au scepticisme, « ombre des métaphysiques ».

La conscience historique n'est pas seulement la réfutation vivante de la métaphysique, elle en est aussi l'héritière. En elle se rejoignent les deux ambitions de Dilthey : faire entendre en un temps uniquement préoccupé de conquêtes temporelles la voix de l'esprit¹, répondre aux exigences d'une époque positive par la rigueur et la certitude des sciences².

1

Le spectacle de l'histoire, les oppositions irréductibles de système à système, à chaque époque et d'âge en âge, nous imposent la conclusion qu'il n'y a pas de philosophie vraie ou plutôt qu'il n'y a pas de philosophie susceptible d'être vraie. Nous avons eu la révélation de la variété des civilisations, des conflits de croyances, nous avons perdu la naïveté dogmatique, nous savons que la foi à laquelle nous adhérons n'est pas définitive. Il nous faut remettre notre existence dans la chaîne des générations, notre méditation dans la suite de l'histoire. Le jeu de massacre des philosophes laisse place à une résignation mêlée d'amertume, la vérité totale est hors de notre portée³.

Un tel relativisme semble banal et superficiel. Dilthey veut-il dire que le scepticisme est inévitable, dès que nous découvrons la diversité des cultures ? Telle est bien sa conviction. Mais la conscience historique qu'il oppose toujours aux ambitions des philosophies ne reconnaît pas seulement les contradictions données dans le réel, elle signifie aussi une certaine manière de penser le devenir.

(1) *Briefwechsel zwischen Yorck und Dilthey*. Halle, 1923, p. 156 et VIII, p. 194-98.

(2) VIII, p. 197.

(3) Le thème revient très souvent dans les écrits de Dilthey. Cf. par exemple, VIII, p. 37.

Et d'abord, pourquoi la conscience historique condamne-t-elle les prétentions de la philosophie, alors qu'elle confirme celles de la science ? C'est que cette dernière n'évolue pas selon le même rythme que la philosophie. La succession des doctrines n'est pas comparable à un progrès vers le vrai. Elle participe de la diversité des nations, des époques, des individus, elle exprime les transformations de la nature humaine. Or, tout ce qui dérive d'un état d'âme ne saurait valoir universellement. La philosophie est essentiellement historique, puisqu'elle est solidaire de l'ensemble psychique et que les faits nous prouvent que l'âme des hommes change à travers le temps selon un mode imprévisible. Au contraire, les sciences progressent parce qu'elles sont isolées de la totalité vitale¹. Elles résultent d'une activité pure de l'intelligence, leurs concepts et leurs propositions sont intégralement transmissibles. Le développement de la connaissance positive est orienté vers une fin, et, en dépit de leur liberté et de leurs caprices, les individus collaborent à cette œuvre collective. Si le mystère de l'histoire est le rapport des personnes et des ensembles, la science nous fournit l'idée première d'une solution positive : l'observation nous montre que la dissociation des fonctions et l'accumulation des résultats permettent aux hommes de créer involontairement les systèmes progressifs du vrai².

Mais il y a plus, la conscience historique recueille toutes les acquisitions des siècles passés. La deuxième partie historique de l'*Introduction* devait retracer la formation des sciences morales. Or, à chacune des époques qu'il voulait analyser, il empruntait des idées qui toutes enrichissent la signification de l'histoire.

Avec les philosophes de la Renaissance, il se sentait en commun l'acceptation joyeuse de l'ici-bas. Une fois disparus les dogmes chrétiens, une fois évanouie la destinée supra-terrestre, il ne reste plus que la création de l'homme par lui-même à travers le temps. L'histoire devient ainsi le lieu où se manifeste l'esprit. De plus, si Dilthey ne connaît pas le transcendant, il ne connaît pas davantage une nature entièrement étrangère et rebelle aux choses de l'âme. Il se tenait lui-même pour profondément irreligieux. Et sans doute jugeait-il définitivement tran-

(1) I, p. 352.

(2) I, p. 53, p. 100.

chée la question des dogmes, mais il est sensible, si l'on peut dire, à la valeur humaine des aspirations religieuses. L'esprit dont il fait l'histoire est toujours celui qui s'exprime dans les religions aussi bien que dans l'art, la science ou la philosophie. Et la Réforme a rendu plus spirituelle encore la vie temporelle, puisqu'elle a fait la religion purement intérieure et la morale autonome.

Quant aux deux périodes qu'il désignait comme celles du système naturel et de l'école historique, sans même parler de leur contribution au développement des sciences morales, elles sont au point de départ des problèmes de Dilthey. Politique du contrat social, économie des lois éternelles, droit et théologie naturels, dans toutes les disciplines, le XVIII^e siècle se plaisait à construire, selon des procédés conceptuels, un système rationnel auquel on prêtait une validité universelle. Au contraire, l'école historique s'est intéressée au réel lui-même dans son infinie diversité. La critique des textes nous rend accessibles des mondes disparus, la méthode comparative empruntée à la biologie permet de déterminer ressemblances et différences, de s'orienter dans la multiplicité des formes sociales et humaines. De plus, les philosophies post-kantiennes ont transposé sur le plan de l'histoire la puissance créatrice de la raison découverte par la philosophie transcendente. Mais, ou bien on s'est perdu dans le récit des événements, dans la contemplation esthétique des singularités, ou bien, au contraire, on a rationalisé à l'excès le devenir en lui imposant les formes rigides d'une dialectique métaphysique.

Lorsque Dilthey emploie l'expression de conscience historique, il faut se souvenir de tout cet héritage : immanence de la Renaissance, spiritualité intérieure de la Réforme, multiplicité des univers mis au jour par la recherche érudite, esprit créateur de la philosophie transcendente intégré à l'évolution, effort pour atteindre l'universel au travers des formes temporelles. Ainsi s'explique la double portée, négative et positive, de la conscience historique : plus d'absolu, plus de doctrine définitive, mais la présence du passé humain dans la conscience de l'historien.

n'est pas expressément indiquée dans l'*Introduction*. Dilthey se contente d'y suivre l'évolution et la disparition d'une espèce de la philosophie, la métaphysique. Il désigne ainsi la science rationnelle de l'être en tant qu'être ou science des premiers principes.

La réfutation de Dilthey est d'abord d'inspiration kantienne. La métaphysique utilise des concepts et des principes qui rendent ses prétentions absurdes. En effet, elle emprunte ses catégories aux sciences positives. Or ces catégories n'ont qu'une validité phénoménale : elles nous permettent d'organiser l'expérience de la nature, non de saisir l'absolu ou la totalité.

Les notions de causalité ou de substance¹ ne sont que des résidus d'abstraction. La substance est ce qui demeure, une fois éliminé le changement ; la causalité, ce qui rend compte des changements eux-mêmes. Ces notions suffisent comme « moyens de secours » (*Hilfsmittel*), lorsqu'il s'agit de substituer à la perception individuelle des relations objectives. Mais employer de telles catégories pour penser l'ensemble de l'univers, c'est se condamner à d'insolubles contradictions.

De même, la métaphysique², pour rendre l'univers intelligible, doit admettre le principe de raison. Or, en fait, la validité de ce principe est doublement limitée : il n'est pas certain que les réalités de l'âme obéissent à un déterminisme rationnel. Lorsqu'un sentiment est présent dans ma conscience, il est là dans sa réalité même, il n'est ni relatif, ni conditionné ; en tout cas, il n'est pas absurde de mettre en doute ce conditionnement. D'autre part, les données des différents sens ne s'organisent pas en un système unique, à moins de supposer dans le réel des atomes uniformes et de projeter toute la diversité du monde perçu dans le sujet. Mais alors le système est encore plus inachevé, puisqu'il laisse en dehors de lui les phénomènes de la conscience.

Ainsi, les mêmes arguments limitent la portée de la science et condamnent les ambitions de la métaphysique³. Car une métaphysique extraite des sciences positives mal interprétées, qui tâcherait de reconstruire l'univers à l'aide d'atomes et de lois, achopperait à des contradictions aussi bien qu'une métaphysique

(1) I, p. 365-67.

(2) I, p. 393.

(3) I, p. 398-99.

de la matière et de la forme, de la substance et des accidents.

Avec les catégories et le principe de raison, la métaphysique même est condamnée. Car si on peut, par imagination, admettre que le substrat de la réalité soit volonté ou âme, la métaphysique authentique tend au logicisme¹ : l'univers n'est pensable que s'il est, essentiellement, raison. Mais en fait, dans tous les cas, qu'il projette dans la nature telle ou telle image empruntée à notre expérience intérieure ou des concepts de l'entendement, l'esprit se retrouve lui-même dans les choses, alors qu'il se figure atteindre l'absolu. La théorie de la connaissance marque la fin du circuit : partie à la conquête de l'essence du réel, la pensée revient à elle-même, n'ayant rencontré dans l'objet que son propre reflet².

Mais — et c'est ici que l'argumentation cesse d'être kantienne — la critique de la raison pure n'est que la forme dernière de l'esprit métaphysique. Elle marque, si l'on peut dire, la réfutation de la métaphysique par elle-même. Kant n'aurait connu de l'esprit que les facultés de savoir abstrait, celles qui sont à l'œuvre dans la science qu'il analysait et la métaphysique qu'il réfutait³. Par suite, d'une part sa critique n'atteint pas la racine de l'erreur métaphysique, et, d'autre part, son analyse de l'esprit participe encore des erreurs métaphysiques.

Les catégories, comme celles de cause ou de substance, ne sont jamais totalement claires à l'intelligence⁴. Il subsiste en elles un noyau obscur. Or, elles devraient être transparentes à l'intelligence si elles venaient de l'entendement pur. En vérité, elles émanent des expériences de l'être vivant, l'intelligence est capable de les purifier, afin de les utiliser dans la connaissance positive, mais non d'effacer en elles les traces de leur origine. Pour les comprendre pleinement, il faut revenir aux données immédiates de la vie (volonté, résistance, etc.).

Bien plus, on n'interprète pas exactement l'histoire de la métaphysique quand on la réduit aux aventures de la raison seule⁵. C'est l'homme tout entier qui s'exprime dans les systèmes du monde. De même que ceux-ci unissent en un ensemble total

(1) P. 396-97.

(2) I₂ p. 404-6.

(3) VIII, p. 178 ; I, p. 408.

(4) P. 400.

(5) I₂ p. 468 ; I, p. XVIII.

lois du réel, valeurs et fins de l'existence, ainsi la sensibilité et la volonté, autant que l'entendement, s'expriment dans toutes les philosophies.

Il en résulte d'abord que la critique, comme nous l'avons dit, ne doit pas porter seulement sur l'activité intellectuelle. Et de plus, l'erreur fondamentale de la métaphysique ne serait pas celle que Kant avait révélée (donner une valeur transcendante aux catégories de l'expérience). Ou du moins cette erreur a elle-même une cause, la prétention de penser l'univers intégral comme un objet. En effet, à la racine de la théorie de la connaissance comme de la philosophie, il faut mettre les rapports vécus de l'être et du milieu, non les rapports abstraits du sujet et de l'objet. Il n'est légitime d'objectiver le réel que dans la mesure où la science l'analyse et établit des relations objectives entre les phénomènes. Prolonger cette objectivation partielle en une métaphysique de l'objet total, telle est la source de l'illusion métaphysique. Le problème philosophique ne doit plus se poser dans les termes de la pensée contemplative.

Nous verrons plus loin les justifications et les prolongements de cette critique. Dans l'*Introduction*, l'histoire de la métaphysique est surtout destinée à élucider le problème du « fondement », à établir la nécessité d'une théorie nouvelle de la connaissance, afin d'organiser les sciences morales. Celles-ci, après avoir été longtemps unifiées grâce aux dogmes religieux et à la métaphysique, sont aujourd'hui autonomes. Après les sciences naturelles et moins complètement que ces dernières, elles se sont isolées en un double sens : elles résultent d'une activité spécialisée et elles portent sur une sphère limitée du réel. La théorie des sciences morales qui doit remplacer la métaphysique est destinée à rendre les mêmes services et à suivre une voie toute différente. Rendre les mêmes services, c'est-à-dire fournir un principe d'unité, permettre aux diverses sciences et aux diverses catégories de propositions de former un tout ; suivre une autre voie : la métaphysique fonde l'unité sur les principes de la nature, l'unité critique doit être immanente, c'est en l'homme lui-même qu'elle doit résider.

3

Nous avons employé indifféremment jusqu'à présent les expres-

sions de sciences morales et de sciences de l'esprit. La première est conforme à l'usage français, la deuxième est la traduction du mot allemand *Geisteswissenschaften*. Dilthey lui-même a longtemps hésité. Il parle soit des sciences philologiques et historiques, soit des sciences politiques, historiques et sociales¹. Aucun de ces termes ne lui paraissait caractériser exactement le groupe mal défini qui comprend à la fois les sciences politiques (économie, droit, politique), les sciences philologiques (poétique, rhétorique, grammaire, philologie, esthétique), l'histoire et la morale. Finalement, il s'en tient à l'expression *Geisteswissenschaften*, mais la raison de ce choix ne peut être donnée immédiatement, car au point de départ, ni le terme, ni peut-être même l'idée d'*esprit objectif* ne sont présents.

Ces sciences lui paraissent avant tout porter sur l'homme, ses œuvres et son histoire. Une définition aussi vague est celle qui convient au début de la recherche. Le but de l'*Introduction* est en effet de donner à ce groupe de sciences l'unité qu'il n'a pas.

Certes, ces sciences existent et il n'est pas question de les créer². Cependant, aux yeux de Dilthey, il n'y a pas eu de Newton des sciences morales. La tâche qu'il veut accomplir n'est donc pas exactement semblable à celle qui s'imposait à Kant. Il a cru un moment qu'il fallait rendre explicatives les sciences de l'homme qui n'avaient pas encore atteint ce stade³. Il estimait nécessaire de justifier celles de leurs démarches qui, sans doute valables au fond, semblent mal élucidées. En tout cas, il voulait rendre les sciences morales plus conscientes de leur nature et de leur portée.

Mais, de plus en plus, il se borne à les comprendre telles qu'elles sont. Comme il l'a écrit lui-même pour opposer son intention aux tentatives comparables à la sienne de Rickert et de Simmel, son point de départ n'est ni le sujet ni l'objet mais le fait des sciences de l'esprit⁴. Disons donc que la démarche de Dilthey est moins critique que descriptive.

Il en vient naturellement à combattre ceux qui refusent d'accepter ces sciences sous leur forme actuelle ou qui prétendent

(1) En particulier dans l'opuscule de 1875, t. V, p. 32-73.

(2) I, p. 412-13.

(3) V, p. 43-49.

(4) I, p. 412-413.

les subordonner soit à un modèle préconçu, soit à un réel absolu. En d'autres termes, il convient d'écarter le naturalisme sous sa double forme : la réduction objective et l'assimilation des méthodes¹.

Chez J. St. Mill apparaît le plus nettement le préjugé positiviste selon lequel il conviendrait de transporter dans les sciences morales les procédés qui ont réussi dans les sciences les plus avancées comme la physique. Dilthey, au contraire, affirme que le positivisme véritable consiste à adapter les méthodes à la diversité des objets.

D'autre part, les résultats actuels ne justifient pas les prétentions de la physique à embrasser tous les phénomènes. Dilthey cherche donc, avant Rickert, à fixer les *limites des sciences naturelles*. Ces limites sont de deux ordres². D'une part les sciences de la nature n'arrivent pas à un système. Les données premières (lumière, son, etc.) correspondent à la diversité de nos sens ; par suite, d'une catégorie de données à une autre, il n'y a pas de passage possible sinon par appel à l'expérience intérieure. Naturellement Dilthey n'entend pas que les physiciens soient à tout jamais incapables de ramener les unes aux autres les lois de la lumière et du son. Mais, une fois achevée cette unification des lois, il n'en reste pas moins vrai que seule l'expérience intérieure nous permet de saisir la réalité propre du son et de la lumière dont les physiciens n'expliquent pas la diversité foncière. D'autre part, les faits de la conscience, le sens de notre liberté, l'intuition des valeurs ne sauraient être expliqués par aucune science naturelle. Le parallélisme ou le matérialisme ne sont que les généralisations hâtives de connaissances partielles. Illégitime aujourd'hui, cette réduction le restera toujours, car elle oublie l'essence même de la vie intérieure. Même si tous les phénomènes de l'âme pouvaient être ramenés à des combinaisons d'éléments simples, les images de l'artiste, la volonté de l'homme d'action, les idées du penseur, dans leur totalité et leur complexité, nous intéresseraient toujours et constitueraient éternellement un objet de science.

Ce n'est pas que Dilthey cherche à rompre le lien qui rattache

(1) V, p. 54-55 et I, p. XVI-XVII.

(2) I, p. 9-14 et V, p. 5.

l'homme à la nature¹, au contraire, il répète toujours que le milieu naturel conditionne la vie humaine. Il avait un sens trop fort de l'immanence, il avait trop perdu le sentiment religieux pour ne pas maintenir l'unité de l'esprit et du corps, de l'homme et de la nature. Dans l'histoire, comme son ami Yorck, il voyait le mélange du ciel et de la terre. La donnée première, c'est l'unité psycho-physiologique de la vie. De plus, pour agir, l'homme doit connaître la déterminisme du monde et il ne sépare pas la signification qu'il donne à sa propre existence de la conception qu'il se fait de l'univers.

Théâtre, condition de l'aventure humaine, la nature n'en est pas l'explication, elle n'en donne pas la clé. Bien plus, elle n'est pour nous qu'une réalité médiate. Nous en prenons conscience dans notre activité comme d'une résistance ou d'un réconfort. Eriger la connaissance positive en métaphysique, la nature en absolu, c'est objectiver fausement des choses qui n'existent pour nous que dans un rapport vital.



Les caractères propres des sciences de l'esprit que note Dilthey au début de l'*Introduction* doivent seulement permettre une orientation provisoire. La mise en place de ces caractères, leur organisation hiérarchique ne peuvent découler que du « fondement » lui-même.

Dès l'abord, Dilthey marque que dans les sciences de l'esprit les unités nous sont immédiatement données². Nous n'avons ni à imaginer ni à construire les éléments, l'expérience nous les révèle : ce sont les hommes eux-mêmes. Bien plus, les ensembles nous sont aussi partiellement donnés. Les relations de solidarité réciproque qui lient, dans la société, les personnes les unes aux autres, se stabilisent en des ensembles qui se superposent aux individus et leur survivent.

Ensuite, le monde historique et social n'est pas muet comme la nature³, il nous répond. Nous le saisissons de l'intérieur, dans l'observation de nous-mêmes, et non pas seulement dans la perception extérieure. Aussi suivons-nous les événements avec

(1) *Correspondance*, p. 60. *Der junge Dilthey*, p. 152 ; I, p. 17-19.

(2) I, p. 28 ; V, p. 60.

(3) V, p. 61 ; I, p. 36-37.

passion, nous ne sommes pas et nous ne pouvons pas être spectateurs purs. Le passé dont nous retraçons l'histoire est fait de nous. Il est notre vie même.

Enfin, ces sciences ¹ n'ont pas une évolution comparable à celle des sciences de la nature : elles sortent de la réalité qu'elles étudient, leur objet s'étend au fur et à mesure de leur développement, et leur progrès est dû, au moins en partie, à l'extension de leur champ d'observation. Lorsque Aristote faisait la théorie des formes de gouvernement, il n'avait pour matériel que l'histoire des cités grecques. Notre science dispose de quelque vingt siècles d'histoire en plus (sans compter qu'elle remonte jusqu'aux civilisations lointaines dans le temps et l'espace). Toutes ces sciences sont d'abord l'expression de la société. Beaucoup sont nées de la pratique : la jurisprudence a été une technique sociale avant de devenir science du droit. La question critique adressée à ces sciences serait donc : les sciences morales, en dépit de leur enracinement dans la réalité historique, tendent-elles vers une saisie toujours plus adéquate de leur objet ?

De ces trois caractères, deux seulement jouent un rôle important dans l'*Introduction* : d'une part l'unité immanente des individus et des ensembles, d'autre part l'origine des sciences de l'esprit. Ils permettent d'esquisser le plan naturel de ce groupe de connaissances.

Puisque les unités (à savoir les hommes), nous sont immédiatement données, les sciences de l'homme constituent la première rubrique ² : anthropologie et psychologie sont les études fondamentales auxquelles succèdent, d'une part l'analyse des différents groupements humains (race, peuples), d'autre part l'histoire des individus, les biographies. Ces deux catégories des travaux sont comme le développement de l'anthropologie, puisqu'ils vont à la recherche des diversités humaines, soit, par l'intermédiaire de la notion de type, vers les spécificités collectives, soit vers les personnes dans lesquelles et par lesquelles les époques trouvent leur achèvement.

Cette classification, en dépit de son point de départ, n'implique aucune opposition ni à l'esprit historique, ni à l'esprit sociolo-

(1) I, p. 38-39.

(2) I, p. 40-42, 50-55.

gique. L'individu n'est pas antérieur à la société¹, il n'est pas supérieur et indifférent à l'histoire. Dilthey ne croit pas à un homme naturel qui aurait existé avant toute vie collective et dont on trouverait l'image dans les membres des tribus dites primitives. Pas davantage il n'entend reconstruire la communauté en juxtaposant les individus. L'homme naturel, universel, qu'étudient la psychologie ou l'anthropologie, est une fiction, ou du moins une abstraction. Si on commence par l'individu et non par le groupe, c'est que l'individu seul constitue une unité réelle et que toute une série des sciences sont issues de la conscience qu'il prend de son activité (grammaire, logique, esthétique, morale).

Quant aux autres sciences, leur formation dérive d'un processus social. L'économie ou le droit sont devenues des sciences indépendantes à mesure que la société elle-même se divisait et que des activités autonomes s'isolaient. L'abstraction scientifique reflète une évolution historique, une dissociation sociale.

Dilthey distingue deux classes des sciences : celles qui ont pour objet les « systèmes de la culture »² et celles qui ont pour objet les « formes extérieures de l'organisation »³. La science, la philosophie, la religion sont des systèmes culturels : vérité, vision totale de l'univers, communication avec l'au-delà invisible sont des fins communes à tous les individus, caractéristiques de la nature humaine. L'activité qui tend à satisfaire ces besoins se développe par une collaboration des individus orientée vers cette fin universelle (vérité, contact avec le divin) : la conduite de chacun ne peut pas ne pas être solidaire de celle de tous. Ainsi se stabilise un ensemble qui est réel, puisqu'il survit aux personnes qui le créent par leurs actions et réactions réciproques. Un tel ensemble a une structure, un ordre interne qui dérive du but poursuivi. Comme la « Ruse de la raison » dans la philosophie de Hegel, il organise la poussière des actes individuels et leur donne une signification qui les dépasse.

Supra-individuels, ces systèmes restent en un autre sens humains, et non sociaux. On imagine qu'un être isolé s'inquiète de vérité objective ou éprouve le besoin d'émotion religieuse. La collaboration scientifique peut être conçue, au moins par abstrac-

(1) I, p. 31-32.

(2) I, p. 49-52.

(3) I, p. 42-49.

tion, indépendamment de toute politique. Les problèmes de l'organisation sociale sont d'un autre type. La vie en commun exige une volonté supérieure : des forces permanentes doivent transformer en une unité organique l'anarchie des passions humaines. Les sciences des formes d'organisation connaissent de l'homme-animal social : leurs concepts essentiels sont ceux d'intérêt, de hiérarchie, de contrainte, de besoins, etc. Elles ont à analyser l'incalculable diversité des groupements, Etat, église, commune, etc. Mais elles retrouvent partout les données constantes de la vie politique, autorité et communauté.

Sciences des systèmes et des formes portent sur une partie de la réalité isolée par abstraction de la réalité totale¹. Les systèmes ne sont pas réellement séparables. Condition de la vie en commun, l'état est aussi la condition des systèmes culturels. Sans une discipline extérieure, les individus ne se soumettraient pas d'eux-mêmes à la discipline de la recherche du vrai. Et il n'y a pas de religion sans église². De plus, le même acte peut appartenir à plusieurs ensembles³ : le contrat, par exemple, au droit, à l'économie, à la politique. Enfin l'homme s'engage tout entier dans chacune de ses activités, ce qui ne supprime pas l'ordre interne des systèmes commandé par la fin poursuivie, mais ce qui limite la prévision, la régularité de l'évolution.

En dépit de ces réserves, l'abstraction qui isole systèmes et formes est bien accordée à l'articulation même du réel : la texture des systèmes et des formes qu'analysent les sciences sociales est en même temps intelligible et réelle. Les systèmes sont l'expression de la nature humaine, la condition des progrès spirituels, l'objet des sciences morales. En eux, l'individu contribue à une œuvre qui le dépasse, l'histoire, faite par les individus, prend un sens immanent à la totalité⁴. En termes strictement positifs, nous revenons à des formules traditionnelles : l'esprit qui construit la science se retrouve lui-même dans l'histoire.

Ces trois catégories de sciences — anthropologiques, culturelles, sociales — sont parties d'un même ensemble. Mais leurs relations sont plus complexes que celles des sciences de la nature entre elles. Celles-ci en effet, aux yeux de Dilthey qui reprend

(1) I, p. 48-49.

(2) I, p. 77.

(3) I, p. 51.

(4) I, p. 53.

sur ce point la théorie de Comte, se rangent en un ordre hiérarchique, des mathématiques à la biologie : des plus simples aux plus complexes, elles dépendent les unes des autres. Sans dégager nettement la loi d'organisation des sciences morales, Dilthey aperçoit déjà quelques idées fondamentales. D'abord, dans ces sciences, le singulier constitue un but dernier de la recherche aussi bien que le général¹. Les traits originaux de tel individu ou de tel groupe intéressent autant que les caractères communs à tous les hommes. Il y a donc collaboration continue du théorique et de l'historique². Les sciences culturelles analysent la structure d'un système et formulent des propositions générales. L'ethnologie, de même, isole les qualités qui se retrouvent chez tous les hommes d'un groupe. Les relations universelles des sciences théoriques (loi de Thünen par exemple), les résultats de la méthode comparative sont les moyens indispensables pour comprendre le devenir : comme dans les sciences naturelles, la décomposition analytique est la condition de la connaissance objective. Mais, d'autre part, nous devons remettre ces systèmes dans leur ensemble, étudier leurs relations réciproques, les analogies qu'ils présentent entre eux, leur similitude à une époque et les causes de cette similitude. Histoire et théorie, système et totalité concrète sont les buts inséparables de la science parce qu'ils ne sauraient être atteints isolément. On ne comprend l'histoire que par les théories, et les théories que dans l'histoire.

Aussi importante que cette combinaison du singulier et du général est l'union du fait et des valeurs dans les sciences morales³. La synthèse du réel et de l'impératif est une donnée de la vie et non une invention de savant. Il y aurait arbitraire à supprimer une catégorie de propositions. Les règles et les valeurs se dégagent de l'activité même du poète, du juriste et du logicien, et elles restent inséparables de la science, aussi longtemps que celle-ci garde pour objet l'homme total. Si nous voulons comprendre entièrement une œuvre d'art⁴, il nous faut d'abord connaître les lois psychologiques qui expliquent la création de l'œuvre et l'action qu'elle exerce sur les esprits. Il nous faut aussi remettre l'œuvre dans son milieu ; or, l'interprétation

(1) I, p. 26-91.

(2) I, p. 109-112, 93-95.

(3) I, p. 26.

(4) I, p. 87-89.

historique, de proche en proche, nous oblige à la reconstitution de tout un ensemble, époque ou évolution. Enfin, si comprendre les fresques de Michel-Ange, c'est en comprendre la beauté, ne faut-il pas que nous puissions déduire, à partir des « canons » de l'esthétique, nos jugements de valeur ? Et il en va de même lorsqu'il s'agit de morale ou de droit.

On pourrait s'étonner que Dilthey n'élimine pas de la science positive les jugements de valeur ou les impératifs, et on ne saurait lui prêter la confusion grossière des jugements normatifs et de l'histoire de ces jugements (qui, elle, ne serait faite que de jugements de fait). Le refus d'épurer les sciences réelles tient aux intentions profondes de Dilthey. Répétons d'abord qu'il s'agit pour lui de comprendre les sciences et non de les reconstruire. Elles sont, à ses yeux, des produits organiques de la vie, elles ignorent les cadres de la logique. Aussi les oppositions absolues, être et valeur, particulier et général, quantité des propositions (ou des sujets) et validité des jugements, lui paraissent-elles abstraites et inutiles. Rickert tiendra une telle indifférence pour une marque d'erreur.

De plus, Dilthey entend par science un ensemble cohérent de propositions enchaînées, aux termes rigoureusement définis¹. Une telle définition est plus large que celle que l'on admet d'ordinaire. La science n'est pas nécessairement causale. La présence des impératifs ou des jugements de valeur n'est donc pas de nature à compromettre la dignité des sciences morales. Nous observons les règles du juriste, les impératifs du moraliste, les jugements de valeur de l'artiste : science du droit, morale, esthétique tâchent de préciser, d'organiser, d'unifier ces propositions. La difficulté n'apparaît qu'avec l'exigence de validité universelle.

Les problèmes que doit résoudre la théorie « fondamentale » des sciences morales sont ceux-là même que nous venons d'indiquer. En premier lieu, il importe de rapprocher les sciences anthropologiques, culturelles et sociales : les faits de second ordre (intérêt, besoin, autorité, etc.), dont partent ces deux dernières catégories de sciences, doivent être déduits de la psychologie. Il faut ensuite unir théorie et histoire, en un double sens : montrer l'interdépendance du savoir systématique et de la description

(1) I, p. 4.

historique, discerner les propositions valables universellement des jugements historiquement conditionnés. Enfin il est nécessaire de faire la synthèse du fait et du devoir, en opposant là encore l'éternel et le contingent.

La tâche méthodologique et critique qu'imposent les sciences morales correspond donc aux besoins de la conscience historique. La synthèse de la théorie et de la pratique, du fait et de la valeur, de l'universel et de l'historique, constitue la reprise de l'œuvre traditionnelle de la philosophie et répond aux exigences de la science positive.

Il nous reste pour définir la position exacte du problème à écarter les solutions illusoires ou dépassées : ni la philosophie de l'histoire, ni la sociologie ne sont capables de saisir adéquatement la totalité.

4

La philosophie de l'histoire, aux yeux de Dilthey, est toujours d'inspiration chrétienne¹. Elle n'a de force que si elle est soutenue par les dogmes de la religion. Sécularisée, comme dans la doctrine de Hegel, elle montre son caractère contradictoire : elle prétend, en une formule unique, déterminer à la fois la *signification* et la *cause* de l'évolution totale. Or, comme toute formule humaine, elle est nécessairement partielle, elle fait violence au réel pour l'obliger à entrer dans les cadres abstraits. De plus, en attribuant à l'ensemble seul une signification, elle sacrifie l'individu au tout. Pourquoi la vie exigerait-elle le dévouement total à la communauté ? Pourquoi la collectivité serait-elle une fin en soi ? Cette conception heurterait en Dilthey un sens aigu de la personne, unique valeur, à ses yeux, absolue et immédiate². Il a voulu une philosophie de l'histoire qui évite le sacrifice des individus. La biographie est toujours restée pour lui une des formes suprêmes de l'histoire³.

La sociologie que combat Dilthey est celle de Comte ou de Spencer⁴ qui reprend les ambitions de la philosophie de l'histoire. Une telle sociologie, en dépit de ses prétentions scientifi-

(1) I, p. 90 et 98-99.

(2) I, p. 100-101.

(3) I, p. 33-34.

(4) I, p. 90 et sqq.

ques, emploie des procédés qui ne diffèrent pas, en nature, de ceux de Bossuet ou de Hegel. Elle a recours à des concepts, comme si des concepts pouvaient épuiser la diversité du devenir. Elle formule des généralisations rapides et vagues, comme la loi des trois états : celle-ci n'est nullement vérifiée par les faits, et même si elle l'était, elle ne suffirait pas à justifier un ordre de valeurs.

La sociologie manque au principe même de la science positive, à savoir l'analyse. *Il n'y a pas de science qui porte directement sur le tout* : les sciences sociales se sont constituées en isolant les totalités partielles incluses dans la société. L'école française de sociologie rappelle toujours la nécessité de rapprocher les diverses sciences sociales, pour leur donner conscience de leur solidarité. Dilthey proclame, lui aussi, cette interdépendance des études sociales, mais afin de condamner la sociologie. Sans doute, les propositions abstraites des diverses sciences ne sont vraies que dans leur rapport au réel¹, elles doivent être mises à leur place dans le tout qu'elles explorent des divers points de vue, mais si une telle synthèse est indispensable, c'est que l'analyse préalable l'est également. Et, dans ce cas, il n'y a pas de sociologie au sens de Comte ou de Spencer, puisque celle-ci rompt avec la démarche constitutive de la science positive, l'isolement d'un système².

Dans ces conditions, pour devenir une science, la sociologie doit isoler une partie de la réalité sociale encore inexplorée. Et Dilthey était peu sensible, en cette matière, aux arguments théoriques. S'il doit y avoir une science des « formes » sociales, selon la conception de Simmel, c'est par la recherche concrète et non par le raisonnement qu'une telle discipline s'affirmera³.

La critique de la raison historique ne se borne pas à condamner. De la philosophie ou de l'histoire de la sociologie, elle reprend les intentions légitimes : rapprocher les diverses sciences morales, dégager leur unité en une synthèse qui soit immanente aux sciences elles-mêmes et non extérieure, comme dans les tentatives de la sociologie, ou transcendante, comme dans la philosophie de l'histoire. Mais on objectera que cette fois la transpo-

(1) I, p. 113.

(2) I, p. 94-95.

(3) I, p. 420-23.

sition n'est pas possible. Comment la science positive, analytique par définition, rejoindrait-elle la totalité ? Objectivement la totalité ne saurait être que le but d'efforts convergents. C'est par cheminement que la science s'approche de ce terme ultime. La volonté de le saisir d'un coup est spécifiquement métaphysique.

En un sens, telle est bien la pensée définitive de Dilthey. Mais celle-ci, considérée en elle-même, ne marque pas une abdication, elle traduit une certaine intuition du réel. Toute philosophie de l'histoire a pour résultat de subordonner les moyens aux fins, c'est-à-dire l'évolution aux buts qu'on lui assigne. Or, à cette dévalorisation du passé s'opposait le sens historique, ou même le sens humain de Dilthey. A tout âge, à tout être, il reconnaissait une valeur unique, irremplaçable. L'enfance n'est pas seulement préparation de la maturité, elle a une signification propre¹.

D'autre part, dans la théorie nouvelle, les sciences morales renoncent à poursuivre l'achèvement dans la direction de l'objet. La totalité perd le caractère objectif qui la rendait inaccessible : peut-être est-elle donnée dans la structure même de la vie, peut-être est-elle présente dans les sciences elles-mêmes ?

La critique est donc bien héritière de la philosophie de l'histoire, elle tend vers la totalité sans renoncer à être positive. Elle écarte la sociologie, sans négliger la synthèse des sciences morales. L'unité n'est pas au-delà des résultats partiels, mais à leur source même, dans l'esprit qui devient à travers le temps et prend conscience de lui-même par la science historique.

(1) On trouve déjà l'idée dans *Der junge Dilthey*, p. 141.

III

La longue étude intitulée *Ideen einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie*, parue en 1893, dix ans après l'*Introduction*, apporte une première solution au problème du « fondement » des sciences morales. La psychologie nouvelle aurait constitué une partie essentielle du tome II de l'*Introduction*.

En dépit de sa signification intrinsèque, cette étude ne doit pas être interprétée isolément. Elle est l'aboutissement d'un long travail antérieur qu'on ne saurait négliger. Les travaux sur la pédagogie et la poétique nous aident à comprendre en quel sens la psychologie aurait pu résoudre les problèmes de la philosophie morale.

De plus, la psychologie analytique est partie d'une doctrine nouvelle, qui n'a jamais été exposée intégralement par Dilthey. De courts articles, parus vers la même époque, en donnent une idée. En dépit de son inachèvement, cette philosophie doit trouver place dans notre exposé, car elle seule permet d'interpréter exactement la pensée de Dilthey.

Les *Ideen* seront donc au centre de notre analyse. Nous utiliserons, pour compléter ce texte, tous ceux de la même période. La psychologie analytique existe surtout en vue des sciences de l'esprit. Et elle nous entraîne, au-delà, vers une philosophie de la vie.

I

L'idée d'une psychologie renouvelée, qui ferait l'unité des sciences de l'esprit, ou du moins qui serait pour elles un auxiliaire indispensable, remonte au début de la carrière de Dilthey. Lui-même a indiqué que, dès son article sur Novalis¹ (1865), il parlait d'une *Realpsychologie*. Dans l'*Introduction*, il faisait allusion à la nécessité d'une psychologie descriptive qui prit pour objet l'homme total¹.

(1) *Erlebnis und Dichtung*, Leipzig, 1906, p. 240-45.

(2) I, p. 32-33.

En effet, avant d'apercevoir nettement cette psychologie vraie, il concevait du moins à quelles exigences elle devait répondre, pourquoi la psychologie dite scientifique et expérimentale ne suffisait pas. Une connaissance authentique ne peut se borner à l'analyse des « fonctions » de l'âme, des « formes » de la vie mentale¹. Car les sciences morales s'intéressent aussi et surtout aux contenus, au déroulement concret des phénomènes psychiques. Savoir ce qu'est un jugement ou une émotion ne nous apprend pas comment s'enchaînent en nous jugements et émotions, à quelles lois obéissent tels ou tels jugements ou émotions déterminés. En d'autres termes, la psychologie, dont nous avons besoin, étudierait la vie réelle des personnes, dans sa diversité concrète. En ce sens, elle serait synthèse de la psychologie dite scientifique et de la psychologie vulgaire, elle donnerait à la « sagesse des nations », à la sagesse des moralistes, la rigueur qui leur manque : elle parviendrait à exprimer l'expérience de la vie incluse dans les œuvres de la littérature².

Certes, il s'élevait déjà contre les antithèses faciles : il n'est pas vrai de dire que les romanciers ou les poètes sont des psychologues plus profonds et plus exacts que les savants de laboratoire. En réalité, il n'y a pas dans les romans ou les poèmes de science psychologique, mais il y a une expérience des hommes. Les lacunes de la science expliquent et justifient le recours aux artistes.

Or, l'insuffisance de la psychologie positive n'est pas accidentelle et provisoire : elle tient aux méthodes employées. La psychologie naturaliste, celle de J. St. Mill ou de Taine, transpose les procédés des sciences de la nature, sans se demander si ces procédés sont adaptés à l'objet. Elle s'efforce de reconstruire toute la vie psychique à partir d'éléments simples³, de même que la physique, à l'aide de relations entre corps simples, recompose la diversité des choses concrètes. Elle est hypothétique : non pas au sens banal que les résultats auxquels elle parvient, comme tous les résultats scientifiques, ne sont que probables, elle est *essentiellement hypothétique*. Même si elle réussissait entièrement,

(1) V, p. 156.

(2) V, p. 152-153.

(3) V, p. 142-159.

on pourrait encore supposer que d'autres hypothèses permettraient d'atteindre le même résultat. La reconstruction à partir d'éléments est hypothétique, parce que les éléments sont des concepts forgés pour les besoins de l'explication et qu'une hypothèse, par définition, n'exclut jamais absolument les autres.

Comment choisir entre les différents principes d'explication, chimie mentale, lois d'association, hérédité, à l'aide desquels on se figure combler l'intervalle qui sépare les faits primordiaux des données concrètes de l'expérience ? En vérité, la construction n'arrive jamais à son terme, on n'explique pas sans artifice les sentiments complexes, les opérations supérieures de l'esprit, à l'aide de sensations prises pour éléments, ou du parallélisme psycho-physiologique. Sans doute, on se donne l'illusion d'y parvenir, en introduisant subrepticement dans les éléments une partie de la totalité vivante qui nous est immédiatement donnée¹. Mais ce succès apparent ne sert qu'à confirmer l'erreur de la psychologie naturaliste : prétendre reconstruire l'ensemble vivant, alors que nous pouvons seulement l'observer, le décrire, et *l'analyser selon ses articulations naturelles (zergliedern)*.

Les sciences de l'esprit ne peuvent ni ne doivent imiter les sciences de la nature, parce que les réalités qu'elles étudient ont une structure spécifique². L'ensemble psychique est la donnée première de l'observation, comme il est la condition de notre connaissance. L'originalité des sciences morales tient à ce fait fondamental : au lieu de composer progressivement l'ensemble, comme dans les sciences de la nature, nous n'avons qu'à le dégager, il est l'origine de toute science parce qu'il est la source de toute relation, il est antérieur aux éléments (ou du moins il est présent dans tout élément), puisque la compréhension de ceux-ci n'est possible que par la compréhension du tout³.

(1) V, p. 194.

(2) V, p. 143.

(3) V, p. 144, 170, 172, 194, etc.

Le terme d'ensemble, un peu bizarre en français, risque de rendre difficile l'intelligence de cette doctrine. Nous traduisons ainsi, faute d'une expression meilleure, le mot allemand *Zusammenhang*. Aussi bien, les emplois que Dilthey fait de ce mot ne sont guère plus classiques que ceux que nous sommes amenés à faire du mot *ensemble*. Le sens est au reste parfaitement clair : est *ensemble* l'unité faite de solidarité réciproque d'éléments multiples. Une science est un ensemble, parce que les diverses propositions d'une science doivent être

La critique de la psychologie constructive a donc une double signification. D'une part, sur le plan des méthodes scientifiques, elle s'oppose à la tradition positiviste et rejette l'imitation des sciences physiques. Encore que Dilthey ne reste pas toujours fidèle à son intention et, à diverses reprises, suggère des compromis ou des collaborations possibles¹, dans le Chapitre V, l'antinomie entre les deux méthodes semble absolue : la psychologie analytique ne complète pas, elle réfute et remplace la psychologie constructive (seuls les problèmes psycho-physiologiques continuent à relever de cette dernière).

D'autre part, comme nous le verrons plus loin, le primat de l'ensemble psychique constitue le fondement d'une philosophie et non pas d'une seule psychologie. L'ensemble psychique participe à la fois de l'unité du « je pense » et de l'unité du flux de conscience. On pourrait dire que Dilthey transpose en termes psychologiques l'analyse kantienne de l'esprit créateur. L'observation du devenir intérieur remplace la réflexion transcendente. De plus, dans son effort vers la science, Dilthey soumet l'unité du devenir à une loi de structure aussi positive, à ses yeux, que la biologie darwinienne².

2

La conscience est devenir, non chose. Jamais nous ne vivons deux fois le même état. L'expérience intérieure est faite d'un perpétuel évanouissement, d'une incessante nouveauté³. Dilthey décrit donc, à la manière de James ou de Bergson, la durée psychique. Mais il ne s'arrête pas à cette description, car il lui importe, avant tout, que l'âme ait une structure.

Le présent vécu n'est jamais rempli par un seul sentiment, ou une sensation pure, ou un acte de volonté⁴. Il est toujours l'unité

liées les unes aux autres de manière à former un tout. La vie de l'âme est un ensemble, parce que les phénomènes de conscience s'enchaînent en une totalité vivante. La signification du mot va donc de relation à système. Tout ensemble, même scientifique, vient de l'ensemble psychique, parce que toute relation vient de la conscience.

(1) V, p. 153, 175 et surtout 184. Note A à la fin du volume.

(2) VI, p. 310, V, p. 177.

(3) V, p. 200-201, 177.

(4) V, p. 201-204.

d'une diversité. Pas d'instant de notre vie qui n'ait une coloration affective. Pas de représentation qui ne comporte, ne serait-ce que sous forme d'attention ou de mouvement esquissé, un minimum d'activité. Pas d'état sentimental (sauf peut-être les états organiques) qui n'implique, au moins à l'état vague, une représentation. La doctrine des facultés donne donc de la réalité psychique une image inexacte. Il n'y a pas plus dans l'âme de fonctions isolées que de parties séparables. Lorsque nous désignons un état comme représentatif, nous négligeons un aspect du réel. Mais cette manière de parler se justifie, car la complexité de chaque moment de notre vie est orientée vers une fin immanente. S'agit-il de voir un paysage ou un tableau, attention et intérêt sont au service de la représentation. S'agit-il de participer à un sentiment musical, intelligence et volonté obéissent de même à la loi de l'émotion. La diversité mentale est toujours ordonnée.

Nous avons là un premier exemple de *structure* que nous pouvons définir comme un *ensemble téléologique* (*Zweckzusammenhang*). La structure ajoute à l'ensemble l'idée que le système tend vers une fin qui organise la multiplicité des phénomènes. De plus, l'observation nous montre que la structure n'est pas limitée à l'instant. Entre des représentations, des souvenirs et des paroles, il existe un lien structurel : l'ensemble tend à l'expression de la pensée. De même encore, de la comparaison des motifs à la décision et à l'accomplissement des mouvements, il y a progression intelligible dont la fin est l'acte volontaire. Les sentiments enfin forment eux aussi un *ensemble structurel*¹.

Ces structures ne rétablissent nullement une doctrine de facultés, au contraire, elles en consacrent la réfutation. L'intelligence est un aspect de tous les faits de l'âme. Elle peut être « l'œil du désir »². Parler de l'ensemble de l'intelligence, c'est dire que l'isolement des facultés n'est qu'une interprétation fautive d'une distinction de structures (distinction uniquement fondée sur la finalité immanente de la vie). Tout entière présente dans chacune de ses démarches, l'âme s'oriente, selon les instants, vers des fins diverses.

Mais ces deux structures restent partielles. L'ensemble vital est-il, lui aussi, orienté vers une fin ? La réponse est donnée par

(1) V, p. 204 et sqq.

(2) VIII, p. 186.

les propositions suivantes¹. L'homme est un faisceau de tendances. La fin vers laquelle tend la vie est la satisfaction des tendances, un accord toujours plus complet avec le milieu. Entre la tendance et la satisfaction s'intercalent les sentiments et les représentations. Ceux-là nous apprennent si les choses sont utiles ou nuisibles, ceux-ci nous font connaître le réel sur lequel s'exerce notre action. Affectivité et intelligence sont primitivement au service des instincts vitaux.

Ainsi conçue, la finalité de la vie n'implique ni métaphysique, ni même spiritualisme. Finalité darwinienne, si l'on peut dire, qui résulte du déterminisme. Eprouvons-nous une impression de force, de joie, d'expansion, nous sommes portés à en maintenir la cause extérieure. Eprouvons-nous, au contraire, une contrainte, une souffrance, nous tendons à en écarter la cause. Et nous saisissons, par l'observation intérieure, le passage de la douleur à l'acte de défense. Or, ce lien est un fragment de la structure psychique. De même, nous comprenons et nous observons, au moins partiellement, la complication progressive du processus simple : excitation-réaction. Nos réponses au monde dépendent de plus en plus des sentiments que nous avons éprouvés, de la connaissance que nous avons acquise. Toute notre vie prend place dans le circuit vital qui relie l'individu au milieu.

La nature même de la structure psychique permet de comprendre pourquoi l'homme évolue. En effet, en quête de bonheur, d'adaptation au milieu, de plénitude vitale, la vie humaine tend spontanément à s'affirmer et à s'enrichir. Des perceptions plus précises et plus nuancées, une attention plus souple, une volonté plus exercée aident l'individu à satisfaire ses besoins. Mais ce développement psychique, à son tour, a pour conséquence des désirs nouveaux et plus élevés. Au service des instincts, intelligence et affectivité progressent, et ce progrès même réagit sur la vie qui, dépassant la pure animalité, atteint à l'esprit.

La vie tend ainsi à se perfectionner². Elle tend de même à se différencier et à s'articuler. Intelligence et sensibilité, bien qu'elles soient toujours insérées dans l'ensemble psychique, acquièrent assez d'autonomie pour obéir à leur vocation propre. L'intelligence parvient à une connaissance objective des choses, mais elle

(1) V, p. 205 et seq.

(2) V, p. 216.

reste au service de la vie qui utilise la science pour modifier le milieu. L'expérience, peu à peu, nous enseigne à mesurer les valeurs, à ordonner et à hiérarchiser nos jugements sur les choses et sur les êtres. Au lieu d'être esclave de l'impression actuelle, l'homme acquiert maîtrise de soi. Pour reprendre l'expression de Dilthey un *ensemble acquis*¹ se constitue peu à peu. Le passé, tout entier présent en nous, nos douleurs et nos joies, notre savoir et nos souvenirs, commandent et organisent notre conduite actuelle. Ainsi l'homme se libère.

Cette évolution est créatrice. Créatrice de valeurs, puisque nos sentiments sont la mesure des valeurs, et que celles-ci se transforment avec les exigences de notre sensibilité, puisque sciences et art naissent dans ce devenir. Créatrice de formes, car, si chaque moment de la vie a sa signification en lui-même parce qu'il est capable de plénitude², l'évolution tend vers un ensemble plus riche, plus harmonieux : l'individu devient personne, l'ensemble acquis prend une stabilité plus grande, et la souveraineté de l'ensemble acquis signifie la présence de la totalité dans l'instant, l'enrichissement de chaque impression par l'action, diffuse ou lucide, de l'expérience accumulée³.

L'ensemble acquis est la notion la plus complexe et la plus riche, la plus incertaine aussi. Il embrasse, selon Dilthey, à la fois les règles de notre action, le système de nos valeurs et le tout de nos connaissances. Il joue, d'autre part, le rôle que l'on attribue à la puissance synthétique de la conscience, puisque certains troubles mentaux sont ramenés à des déficiences de l'ensemble acquis⁴. En même temps, il est comme la transposition du moi de la critique kantienne ; mais il n'est pas une forme vide, il est la force concrète d'unité (ou mieux d'unification), qui se dégage progressivement de l'expérience vécue.

Enfin, il rend compte de l'histoire, de la diversité des nations, des groupes, des époques, en lui se dépose la sagesse collective. Il nous fait héritiers du passé et membres d'une communauté⁵.

Nous étions partis de la finalité vitale de la réaction, nous

(1) V, p. 217.

(2) V, p. 218.

(3) V, p. 220.

(4) VI, p. 94, 168-170.

(5) V, p. 225-26.

arrivons à la puissance créatrice de la vie. Et nous avons, en chemin, retrouvé l'unité synthétique de la conscience et décrit en termes scientifiques, mais de manière conforme à la tradition moraliste, « l'homme-type ». Effort de pensée qui paraît aujourd'hui paradoxal, inutile peut-être. Mais il faut se souvenir du temps où, pour introduire des idées philosophiques, on croyait nécessaire de les baptiser scientifiques.

3

La psychologie analytique répond-elle aux besoins des sciences morales ? Il semble d'abord que nous devons répondre affirmativement. En effet, tous les concepts de ces sciences (époque, génération, évolution, type, système) peuvent être analysés à la lumière de la psychologie analytique. Les systèmes de la culture résultent, nous l'avons vu, de la dissociation des activités humaines, du caractère universel de la fin poursuivie. Ils se développent par l'interaction des individus et la stabilisation des relations entre personnes. Désormais, la structure, la finalité immanente s'expliquent de manière plus générale par la nature même de la vie psychique. La différenciation de la réalité historique est l'image de la différenciation de l'âme individuelle. Si l'historien ne se heurte jamais à une multiplicité incohérente d'événements, s'il retrouve toujours dans le réel une articulation intelligible, c'est que l'histoire est le développement de l'esprit et que l'ordre est interne à la conscience humaine.

De même, si le tout est une évolution, c'est qu'il est semblable à l'individu : l'évolution signifie devenir imprévisible ¹, création incessante, continuité, valeur irremplaçable de chaque instant ², progrès de l'ensemble. L'évolution est réelle : le germe ne contient pas en réduction l'être adulte, la vie est créatrice. Mais cette création, qui ne saurait être ni déduite ni connue d'avance, ne surgit pas soudainement, elle se rattache à un passé dont elle se dégage et qu'elle continue. Chaque réalisation de la vie n'existe donc pas uniquement pour l'avenir, chaque instant a en soi une fin parce qu'il a une structure, il s'achève en une plénitude qui

(1) V, p. 223-24.

(2) V, p. 220.

n'exclut pas la plénitude du tout qui devient. En dépit de leur achèvement, tous les moments ont aussi une signification pour l'évolution totale. Et celle-ci est à son tour orientée vers une fin immanente à la vie elle-même. Tous ces caractères de l'évolution valent aussi bien pour la destinée de l'individu que pour le passé humain.

La déduction ou du moins l'analyse des concepts se poursuivrait ensuite dans la direction de la diversité concrète : à partir de la définition générale de la structure, on expliquerait la diversité des types, des individus et des peuples. Dans cette direction, Dilthey a esquissé une théorie de l'individualité¹. Tous les éléments du type humain sont présents dans chaque individu. L'avare, l'étourdi, l'ambitieux, l'apathique, ne se distinguent pas par la présence ou l'absence de telle ou telle fonction, mais par l'inégal développement des mêmes fonctions. Un type se définit par la prédominance d'une certaine disposition, par un certain équilibre des parties de l'âme. Une différence de quantité permettrait d'expliquer les singularités qualitatives.

Une telle déduction des formes historiques à partir des caractères généraux pourrait à la rigueur s'appliquer aux groupes, aux nations, etc. En fait, Dilthey, sauf dans des indications rapides, ne l'a jamais étendue à toutes les formes humaines qui se réalisent à travers l'histoire. La génération, l'époque sont conçues à la lumière de la structure individuelle, mais par transposition des caractères, non par reconstruction. Si l'on retrouve chez tous les individus et dans tous les ensembles la même structure, celle-ci n'est que le thème commun des variations, toutes uniques et irremplaçables².

De plus, la psychologie analytique semble aussi résoudre les difficultés proprement philosophiques de la théorie des sciences morales.

Considérons les deux études, antérieures aux *Ideen*, qui partent de la même inspiration. L'opuscule *Sur la possibilité d'une pédagogie universelle* et les *Matériaux d'une poétique*³.

Dans les deux cas, l'analyse de l'âme est au point de départ. Les caractères de la structure psychique rendent compte des lois

(1) V, p. 229 et sqq.

(2) Misch, V, p. XCI et V, p. 425.

(3) VI, p. 56-82 et 102-241.

universelles qui s'imposent à toute pédagogie, comme la nature de l'imagination explique les propriétés universelles de toute création artistique et, par suite, des règles qui s'imposent à l'œuvre poétique. Sans développer ni donner d'exemples (l'idée est simple), on aperçoit ce que signifie la notion de « fondement » : la pédagogie universelle est possible dans la mesure où nous sommes capables de déduire des caractères de toute structure psychique, les normes de toute pédagogie (perfectionnement des divers processus, articulation et unification des fonctions). La pédagogie est historique dans la mesure où chaque peuple, chaque époque réalise de manière concrètement autre cette fin commune. L'idéal de la culture est donné dans la réalité elle-même, car, avant toute spécification, la pédagogie doit former des hommes, c'est-à-dire des êtres unifiés et maîtres d'eux-mêmes. De même, dans la poétique, à partir des caractères universels de toute création se développe la diversité historique des techniques.

Tous les problèmes que Dilthey a accumulés en définissant la notion de fondement semblent dès lors trouver une solution. Faut-il rendre explicatives les sciences morales ? La psychologie y parvient : c'est la nature du sentiment qui explique la religion, la nature de la volonté qui explique le droit. S'agit-il même de formuler des lois ? Les lois psychologiques de la transformation des images rendent compte des régularités qu'on observe dans la création poétique.

Faut-il dépasser l'antinomie de l'école naturelle et de l'école historique ? Unir les faits aux valeurs et aux impératifs ? Une fois de plus l'observation du réel suffit. L'universalité de la structure explique la vérité partielle de l'école naturelle, mais l'homme *naturel* n'est qu'une fiction, parce qu'il n'y a pas d'homme concret qui ne soit historique. L'homme universel est en quelque sorte le thème commun de toutes les variations historiques. C'est la psychologie analytique qui permet de comprendre pourquoi l'homme est toujours historique, pourquoi la diversité de ses formes est infinie, comme est imprévisible et sans terme son devenir.

Quant aux valeurs, nous savons qu'elles sortent de la vie elle-même¹, puisque les sentiments en constituent la mesure. Quant

(1) V, p. 267.

aux impératifs, ils se dégagent de la réalité¹, ils sont l'expression de la volonté individuelle ou collective. Ici, pourtant, une difficulté apparaît : les impératifs sociaux de chaque époque sont explicables, en tant qu'impératifs, par la nature de la volonté. Mais leur contenu varie : faut-il les accepter, en dépit de leur diversité, ou les refuser, parce qu'ils ne sont pas universels ? Et le même raisonnement vaudrait pour les valeurs. En fait, cette objection n'aurait sans doute pas inquiété Dilthey à ce moment. Car chaque époque historique a en elle-même son centre de gravité, sa signification propre : la variété des normes résulte de l'évolution spontanée de la vie. Les impératifs actuels du beau sont aussi légitimement fondés sur la sensibilité des hommes d'aujourd'hui que les impératifs du beau éternel sur les caractères de la structure psychique.

Unité de la théorie et de la pratique, synthèse de l'universel et de l'historique apparaissent donc assurées grâce à cette psychologie fidèle à l'idée profonde d'une philosophie scientifique : puisque le spiritualisme sort de l'observation, la philosophie ne se sépare pas de la science.

4

La philosophie de la vie à laquelle songe Dilthey dans les années 1885-95 doit être une synthèse et un dépassement du rationalisme et de l'empirisme. Philosophie de l'expérience intégrale contre l'empirisme, elle devait en quelque sorte retrouver la raison dans la réalité, et ainsi surmonter l'antinomie de la spéculation et de la vie, éviter le choix entre une métaphysique de postulats et la résignation à un univers de purs phénomènes.

Prenons comme guides les textes publiés par Dilthey lui-même. La situation du rationalisme (aussi bien sous la forme cartésienne que sous la forme kantienne) est exposée dans *Erfahren und Denken* (1892).

Le cartésianisme implique une harmonie métaphysique entre la raison humaine et la raison divine. Si la raison humaine n'est qu'un fait terrestre épisodique, sans communication avec l'absolu, la prétention de reconstruire l'univers à l'aide d'idées simples devient exorbitante². Le kantisme est plus modeste, mais il

(1) VI, p. 62, 69.

(2) V, p. 88.

maintient la souveraineté de l'intellect, capable de saisir le réel. En fait, il échoue, car il n'arrive pas à justifier, de manière certaine, la confiance qu'il fait à la raison¹. Rien ne garantit que notre expérience des phénomènes corresponde à la réalité authentique.

L'empirisme de J. St. Mill a sans doute été réfuté par Sigwart et d'autres philosophes allemands de manière définitive : on chercherait vainement à extraire de la perception sensible les relations, les lois, les catégories². Mais cette réfutation reste inefficace si longtemps qu'elle se heurte aux difficultés que la philosophie transcendentale se crée à elle-même. Une fois qu'on a séparé l'intuition sensible et la pensée, comment les rejoindre ? Comment expliquer que les formes s'appliquent à la matière, si les formes ne sont pas, d'une manière ou d'une autre, préformées dans la matière ?³. D'autre part, si le seul critère valable est l'évidence logique, comment affirmer que nos jugements, logiquement vrais, atteignent le réel ? C'est ainsi qu'on est conduit à postuler cet accord qu'on ne peut démontrer, à hésiter entre un univers d'ombres et une métaphysique naïve et massive. En fait, la forme est immanente au donné intuitif, l'expérience immédiate est une source de certitude aussi indispensable que l'évidence logique⁴. Le primat de la logique formelle trahit le désir de reconstruire le monde, c'est-à-dire le retour à la métaphysique traditionnelle. Une description pure, intégrale, telle serait la méthode philosophique de Dilthey. Et cette description qui retrouve la raison immanente à l'intuition dépasse le conflit traditionnel du rationalisme et de l'empirisme.

L'autre étude de la même époque sur *l'origine de notre croyance à la réalité du monde extérieur* nous suggère un autre thème essentiel. Le problème posé est, au premier abord, à la fois psychologique et critique : d'où vient notre croyance à la réalité du monde extérieur ? La réponse est la suivante : ce sont les résistances qu'éprouve notre volonté et que nous révèlent des

(1) V, p. 80-81.

(2) V, p. 76-77.

(3) V, p. 78-79.

(4) V, p. 85-86. Dans la description, l'opposition de ces deux sources de connaissance est dépassée : on découvre la pensée (opérations élémentaires) dans l'expérience.

sensations tactiles, qui sont à l'origine de cette croyance. Cette proposition est établie à l'aide de faits et d'arguments psychologiques et psycho-pathologiques. Cette confusion de la critique et de la psychologie ne constitue pas d'ailleurs l'originalité de Dilthey. Sur ce point, il appartient à son époque.

L'importance de l'étude tient au fait que ce résultat confirme la nécessité, pour la critique de la connaissance, de considérer l'homme tout entier. Si l'homme était pur esprit, s'il n'était qu'un être contemplatif, il ne connaîtrait pas le réel. C'est parce qu'il veut, parce qu'il rencontre les obstacles des choses qu'il reconnaît et organise l'univers. Ainsi s'explique que toutes les doctrines qui posent comme sujet la seule faculté de penser n'arrivent point à retrouver la nature authentique, sinon par postulat ou fiction métaphysique. Au lieu de regarder le rapport de sujet à objet comme fondamental, la philosophie doit partir des rapports vécus de l'être au milieu. L'objectivation du réel pour les fins de la connaissance positive est une démarche postérieure à la découverte des choses : rien ne prouve que l'ensemble du monde puisse devenir objet.

Nous sommes ainsi amenés à l'idée décisive : le sujet de la philosophie, *celui qui philosophe et celui que doit prendre pour principe la philosophie*, ce n'est pas le moi pur mais la vie. Le problème critique ne relève plus de la raison seule, parce que la raison a perdu son primat. L'ordre de la connaissance ne constitue plus un système clos qui se suffise à lui-même : la pensée n'est qu'une fonction de la vie.

Cette substitution du sujet vivant au sujet abstrait, qui est l'idée dernière de toute la doctrine de Dilthey, est-elle originale ? Et en quel sens ? Sans doute, toutes les formules précédentes ont pu paraître banales : la littérature philosophique a popularisé les expressions comme « philosophie de l'existence » ou « philosophie du concret ». Et, en un sens, qui a jamais douté que la pensée fût une fonction de la vie ? L'originalité de Dilthey n'en subsiste pas moins, car il a tenté de penser jusqu'au bout, de manière rigoureuse, l'idée de la philosophie dans le cas où la réflexion, même celle du philosophe, serait une expression de la vie individuelle.

De plus, pour comprendre l'organisation de la théorie de Dilthey, il nous faut rappeler les deux autres thèmes que nous avons rencontrés plus haut : d'abord le primat, dans la vie, de

l'ensemble sur les éléments, d'autre part la présence de la raison dans les intuitions.

La vie est le sujet, et, d'autre part, la vie est ensemble : nous pouvons dire que l'ensemble psychique est sujet de la philosophie. Cette idée à nouveau joue un rôle décisif. Elle explique d'abord l'extension à la théorie de la connaissance et à la philosophie du refus de construction. Dans son opposition au néo-kantisme et ensuite à la « scolastique » de Husserl¹, on retrouve la même intention que nous avons analysée à propos de la psychologie naturaliste. *On n'a pas le droit de retourner en deçà de l'ensemble psychique*², parce que toute reconstruction du processus de la connaissance à l'aide de procédés élémentaires serait hypothétique au même degré et pour les mêmes raisons que les reconstructions psychologiques. La donnée première, c'est l'ensemble lui-même. C'est de là que doivent partir la critique et la philosophie.

Nous n'avons pas à exposer ce qu'aurait été, achevée, la théorie de la connaissance de Dilthey. Il nous suffit d'indiquer les idées directrices. A partir des rapports vécus de l'être et de la nature, se développe l'exploration progressive du réel. Le temps et l'espace, au lieu d'être des formes de la sensibilité, sont les milieux à travers lesquels se déroule la vie. Le temps nous est révélé dans la conscience, et l'espace s'organise au fur et à mesure de notre progression dans le monde. Les catégories (causalité et substance) sont issues de l'expérience vitale. Quant au cheminement de la connaissance, nous avons à le *décrire*, puisqu'il constitue un ensemble, celui de la « saisie objective » orientée vers une fin immanente, l'extension et l'approfondissement du vrai³.

La préoccupation constante de Dilthey est, comme nous le savons, de retrouver la raison dans l'intuition : les relations doivent être immanentes au donné sensible. Les différents stades de l'élaboration intellectuelle (élucidation, reproduction, représentation par le concept ou le jugement) marquent le développement et la mise au jour des rapports inclus dans l'expérience vécue. Au point que cette immanence de l'ordre dans le sensible semble parfois contredire l'idée que « l'ensemble » des sciences de la

(1) Note B à la fin du volume.

(2) Par exemple, V, p. 194, 83 ; VIII, p. 186, etc.

(3) VII, p. 121-130, 24 et sqq.

nature est construit (il maintient la transcendance de l'ensemble, en parlant de rapporter les phénomènes à un ensemble extérieur) ¹*

D'autre part, au lieu d'analyser, selon la logique traditionnelle les opérations de l'esprit, il s'efforce d'observer la pensée au moment où elle se dégage de la vie : les démarches de la « pensée silencieuse », comparer, distinguer, rapprocher, etc., sont à la racine de la raison ² et des catégories formelles ³. C'est à partir de cette exploration du sensible qu'on arrive à comprendre, de manière concrète, même les lois de la raison.

Ainsi se combinent, dans cette théorie descriptive de la connaissance, les idées fondamentales que nous avons dégagées plus haut. Nous passons rapidement, parce que ces théories ne servent pas à résoudre les problèmes de l'histoire. En revanche, elles créent des problèmes nouveaux que nous devons indiquer.

En premier lieu, le sujet de la connaissance est primitivement l'ensemble psychique. Dans le cas des sciences naturelles, l'activité de l'esprit s'est isolée, la philosophie de la vie ne comporte pas, en ce cas, d'autres conséquences que de démontrer de manière originale les limites des explications physiques. Au contraire, *dans les sciences de l'esprit, l'ensemble psychique reste le sujet* ⁴. Certes, il y a effort vers la saisie objective, mais c'est l'être tout entier qui veut saisir objectivement son objet, à savoir la vie.

D'autre part, comme ces sciences portent sur la vie et que toute vie est totalité, elles se heurtent sans cesse à des cercles, on ne comprend un détail d'une vie, d'une œuvre, d'une époque que par le tout auquel il appartient.

De plus, pour penser la vie, on est obligé d'utiliser des concepts, mais ces concepts doivent être déjà présents dans le donné, c'est-à-dire la vie elle-même.

Enfin, il semble y avoir antinomie entre le fait que c'est l'individu vivant qui pense, et la prétention de la science à l'universalité. Comment l'individu arrive-t-il à sortir de soi ? Comment

(1) VII, p. 17, 25, 35, 139 et note C.

(2) V, p. 83, 171. VII, p. 122, 184.

(3) VII, p. 197.

(4) V, p. 172.

arrive-t-il à saisir les autres ? Comment est-il capable de s'ouvrir à l'universel ?

Telles sont en bref les questions que pose aux sciences de l'esprit la philosophie de la vie. Dilthey en a pris pleine conscience dans ses derniers écrits. Mais ces difficultés apparaissent à peine dans les textes de la période que nous étudions. Pourquoi ? C'est ce que nous devons rechercher maintenant.

5

La psychologie analytique, contemporaine de la philosophie de l'expérience pure, part de la même inspiration. Ici et là le mot d'ordre est le même : décrire au lieu de construire, retrouver les articulations des choses et non forger des unités imaginaires, décomposer l'ensemble, au lieu de prétendre à le créer.

La parenté est même plus étroite encore¹. Un chapitre de la psychologie descriptive se confond avec une théorie de la connaissance. La logique concrète se définit comme l'étude de l'ensemble psychique qui a pour fin la connaissance vraie. De même que la vie tout entière tend vers la satisfaction des besoins, la vie, dans la mesure où elle obéit au désir de savoir, tend vers une connaissance toujours plus large et plus profonde.

Pourtant, si les problèmes de la philosophie de la vie n'apparaissent pas, la faute en est à la psychologie analytique. En effet, celle-ci fournit des propositions générales qui permettent théoriquement un *système* des sciences morales. Les caractères de la structure psychique servent d'explication et de garantie aux vérités particulières qui sont à la base des sciences morales. Sans doute, la transformation de l'ensemble acquis à travers les pays et les âges, la diversité des individualités rendent toute déduction impossible, les variations sont imprévisibles. Il n'en reste pas moins que cette science fondamentale nous suggère l'image d'un édifice des sciences morales analogue à celui des sciences naturelles : du plus général et du plus simple au plus particulier et au plus complexe.

Cette psychologie suppose donc résolus les problèmes que nous avons indiqués. En effet, ou elle se fonde sur la seule observation intérieure et alors elle ne saurait prétendre à une validité

(1) V, p. 149-151.

universelle, ou elle implique que le sujet a déjà découvert les autres individus. Comme Dilthey proclame la nécessité pour la psychologie d'observer l'histoire et la vie¹, c'est le deuxième terme de l'alternative que nous devons retenir. Il en résulte donc que la psychologie analytique ignore la difficulté pour l'individu vivant, sujet de la philosophie et de la science, de sortir de lui, d'atteindre la vie d'autrui. Certes, il est bien question de la connaissance des autres dans la découverte du monde extérieur². Malgré ces remarques, la psychologie n'en est pas moins traitée comme une science de réalités extérieures, sans qu'apparaissent les difficultés propres d'une science de la vie faite par un individu vivant.

Pourquoi Dilthey n'a-t-il pas achevé la théorie psychologique du « fondement »? Cet échec a sans doute des causes accidentelles et personnelles (la manière de travailler de Dilthey). De plus, une philosophie de l'expérience pure est difficile à organiser, parce qu'elle ne constitue pas un système, parce qu'elle ne comporte ni ordre logique de problèmes, ni discipline fondamentale. Dilthey ne conçoit même pas une théorie de la connaissance qui précéderait, en droit, les sciences. Au contraire, la critique, à ses yeux, a le droit d'emprunter à toutes les sciences des propositions particulières³, à la seule condition que celles-ci soient évidentes. Et là est sans doute l'obstacle auquel se heurte la solution psychologique.

Pour que la psychologie pût servir de science fondamentale, il faudrait que ces propositions fussent évidentes ou, du moins, il faudrait que, par exemple, notre connaissance de la volonté fût plus certaine que celle des règles de droit, notre connaissance de la sensibilité plus certaine que celle des valeurs ou des arts. De cette difficulté nous savons que Dilthey prit nettement conscience⁴. Et en effet, elle constitue la traduction la plus claire, pour un esprit en quête de philosophie positive, de l'échec de la théorie.

(1) V, p. 198-200.

(2) V, p. 110-114. De plus en plus la méthode indirecte de la compréhension se substitue à l'observation intérieure, VI, p. 317. Au contraire, dans l'*Introduction* (I, p. 106), il défendait l'introspection.

(3) V, p. 150.

(4) Groethuysen. Introduction au tome VII, p. VII.

Enfin, la psychologie analytique implique la possibilité de se connaître comme structure avant de se connaître comme tel individu déterminé, de saisir la structure de l'âme humaine sans passer par l'observation des âmes concrètes. Elle implique la subordination de l'histoire aux vérités générales. Certes, dans la dernière philosophie, l'identité de la nature humaine est maintenue, mais elle n'est plus première. Dans un cas, on retrouve l'homme à partir de la structure, dans l'autre, à partir de la conscience de soi et de l'histoire, on va à la recherche de l'homme universel.

IV

Les derniers écrits de Dilthey sont encore consacrés au problème du « fondement ». Et, comme à l'époque précédente, il faut entendre par ce dernier terme à la fois une méthodologie, une encyclopédie et une critique des sciences de l'esprit.

Sans prétendre à suivre dans le détail les nuances de la pensée de Dilthey, dégageons immédiatement, pour éclairer notre exposé, les différences essentielles qu'on observe par rapport au système psychologique.

En premier lieu, l'effort pour organiser ou réformer les sciences de l'esprit disparaît de plus en plus au profit de la volonté de mettre au jour l'ensemble immanent aux sciences elles-mêmes.

Cette évolution est liée à la régression du positivisme. Dilthey utilise des concepts nouveaux issus de ses études d'esthétique (signification¹) ou de sa pratique d'historien (*Wirkungszusammenhang*), il approfondit l'idée que le monde humain exige des notions spécifiques (type, essence), des catégories originales. Il va jusqu'à proscrire la causalité². Et même lorsqu'il reprend les descriptions psychologiques, il les formule en termes moins darwiniens. (La fin qui détermine l'orientation d'un ensemble n'est plus plaisir mais production).

Enfin, le « fondement » ne serait plus une science de propositions générales, portant sur un objet déterminé. Dilthey tend vers les données ultimes des sciences de l'esprit, c'est-à-dire la vie sujet et objet de la science, il cherche à décrire à partir de l'individu les démarches qui aboutissent à l'*édification du monde historique* dans la conscience de l'historien. Et, en même temps qu'il décrit, il veut justifier (au sens où Kant parlait de « déduire » les catégories) : comment la connaissance, telle qu'elle se déroule en fait, parvient-elle à une saisie d'objet, à un ensemble universel ?

Ce n'est pas d'ailleurs que la compréhension (*verstehen*)

(1) Voir note H à la fin du volume.

(2) VII, p. 197, 270.

refoule complètement la psychologie. Dilthey conserve celle-ci au moins dans trois cas : pour décrire la vie-sujet et le processus de la connaissance, il a recours aux ensembles psychologiques¹. Pour démontrer que l'individu est capable de saisir la vie des autres, il invoque la psychologie analytique qui garantit l'identité de la nature humaine². Enfin, la psychologie donne une interprétation qui n'est ni la première ni la plus profonde, mais qui lui paraît rigoureuse, du « caractère total » de la vie.

La dernière doctrine de Dilthey n'existe que dans des fragments (dont le plus important est l'ouvrage publié qui a pour titre : *Der Aufbau der historischen Welt in den Geisteswissenschaften*). Nous ne tenterons pas de construire un système, mais nous serons obligé de choisir. Nous irons de l'extérieur à l'intérieur et du fait au droit. A partir de l'originalité des sciences morales (1), nous analyserons les concepts nouveaux à l'aide desquels Dilthey décrit les sciences de l'esprit (2), puis nous remonterons aux données originelles (expérience vécue, signification et compréhension) (3), afin de poser les problèmes de droit (4) : quelles sont les conditions critiques et la valeur de la connaissance historique ?

1

Une des intentions premières de Dilthey était, nous l'avons vu, de circonscrire le domaine des sciences de l'esprit et de préciser leur originalité. Dans les dernières années, il est à diverses reprises revenu sur cette question³. Nous allons tâcher de dégager les idées essentielles qu'on retrouve dans tous les textes.

Ce qui caractérise les sciences de l'esprit, c'est la démarche constante du sensible au psychique : nous ranimons un objet donné à nos sens en interprétant sa signification. Cette démarche scientifique est en même temps caractéristique de la nature humaine, car elle est un retour sur l'action première de la vie elle-même : après avoir été de l'expérience intérieure à l'expression, nous retournons de l'expression à la vie. Ou plutôt, la science va de l'expression à la vie, de la chose à l'esprit.

(1) VII, p. 121 et sqq.

(2) VII, p. 213.

(3) VII, p. 70-75, 79-88, 304-323.

Or, la vie est un ensemble qui embrasse l'espèce humaine. Les individus y sont liés aux individus, les générations aux générations. Tous les sujets des propositions des sciences morales, personnes, familles, nations, époques, évolutions, systèmes, sociétés, présentent cette même unité faite de solidarité réciproque que nous appelons ensemble¹. Cette immanence du tout, bien qu'elle soit encore analysée souvent à l'aide de concepts psychologiques, est affirmée antérieurement à toute théorie générale. C'est un fait qu'en histoire chaque événement renvoie à un ensemble, chaque ensemble au-delà de lui-même. Il n'en découle pas que la suite des faits historiques soit par elle-même compréhensible. Au contraire, ce n'est que par une élaboration intellectuelle, par l'analyse des systèmes, par l'édification d'un monde spirituel extrait de la réalité, que nous parvenons à comprendre vraiment le devenir.

L'organisation des sciences de l'esprit n'est pas linéaire comme celle des sciences de la nature. Celles-ci construisent des ensembles artificiels à l'aide d'éléments, elles se succèdent régulièrement² : la physique conditionne la chimie qui, elle-même, conditionne la biologie. Au contraire, puisque le tout est ici immanent aux parties, les sciences de l'esprit dépendent réciproquement les unes des autres. La recherche est constamment en cercle³. Cercle de la partie et du tout. Nous allons d'un événement au tout dans lequel il trouve sa place et sa signification, mais la compréhension de l'événement est conditionnée aussi par une vue anticipée de l'ensemble. Cercle du récit historique et des sciences systématiques : ces dernières ne peuvent se fonder que sur la connaissance des faits et de leur enchaînement, mais une science du devenir n'est possible que par l'analyse de systèmes isolés. Cercle de la détermination des systèmes : pour isoler un système, science, religion ou philosophie, il faut savoir quels faits rentrent dans le concept, c'est-à-dire posséder déjà une définition de celui-ci. Mais cette définition à son tour ne saurait se dégager que de l'histoire elle-même. Il est inutile de prolonger cette énumération. Ces quelques exemples suffisent à démontrer que nous rencontrons là un caractère essentiel des

(1) VII, p. 135-37.

(2) VII, p. 91.

(3) VII, p. 162 et sqq.

sciences de l'esprit, c'est-à-dire un caractère essentiel en même temps de la vie-sujet et de la vie-objet : tous les procédés explicatifs sont réciproquement solidaires, parce qu'en dernière analyse, pour épuiser l'explication d'un fragment de la vie, il faudrait saisir tout le devenir et connaître toutes les lois. On n'évite pas théoriquement ce cercle, mais la difficulté est résolue pratiquement par un progrès sans terme dans la double direction du concret et de l'abstrait : l'universel se découvre et dans l'humanité qui devient et dans les généralités que dégage la science. Et c'est pourquoi la compréhension intégrale est une « idée » au sens kantien, qui implique une tâche indéfinie.

La progression de ces sciences n'est pas seulement un fait scientifique, elle suit la progression de l'humanité elle-même. Elle exprime la réflexion, toujours plus étendue et plus pénétrante, de l'homme sur lui-même, réflexion postérieure à la vie dont elle ne se détache jamais. Saint Augustin et Pascal sont à tout jamais des maîtres. Et si la science peut rendre plus rigoureuse, elle ne peut approfondir la connaissance que l'intuition du génie atteint sans le secours de la méthode.

Sans doute, l'homme peut se conduire à l'égard de lui-même comme à l'égard des choses ; il étudie par exemple son corps en physiologiste, mais il peut aussi ressaisir l'esprit qu'il a déposé dans le monde sensible. Ainsi les sciences de l'esprit tiendraient finalement leur originalité, non pas seulement des caractères différents des contenus, non pas seulement de la manière autre dont les contenus nous sont donnés, mais de l'attitude différente du sujet. Les sciences de la nature organisent, en vue de l'explication et de la pratique, la perception des choses, les sciences de l'esprit sont une expression de la vie qui prend conscience d'elle-même.

Peu importe dès lors que la nature soit le théâtre et la condition des événements qui relèvent des sciences de l'esprit. L'originalité de celles-ci ne suppose pas la distinction de deux « essences ». Nous sommes nous-mêmes nature en même temps qu'histoire et l'unité organique est la donnée première. Non que Dilthey veuille réduire le plus possible cette opposition des sciences et des réalités. Mais l'opposition la plus profonde qui puisse trouver place dans sa philosophie est celle de deux attitudes de la vie, de deux structures du réel. Interroger au-delà de ces

résultats positifs et observables eût été, à ses yeux, revenir à la métaphysique, retourner en deçà de la vie, prétendre à reconstruire l'ensemble donné. Il aurait donc ou refusé de répondre ou refusé de poser la question : il aurait voulu que la doctrine de la vie rendit inutiles les questions ontologiques, mais lui-même ne parvient pas toujours à dépasser l'hésitation entre l'impossibilité de savoir et l'illégitimité d'interroger¹.

2

A partir de ces caractères fondamentaux, nous pourrions retrouver les autres caractères distinctifs des sciences morales que nous avons indiqués plus haut², suivre la formation de ces sciences dans la vie individuelle et sociale, analyser les ensembles qui sont les « sujets » de ces connaissances. Il serait trop long et inutile d'exposer à nouveau le système des sciences de l'esprit. Nous nous bornerons à marquer les idées nouvelles.

La différence fondamentale entre la délimitation des sciences morales que l'on trouve dans l'*Aufbau* et celle de l'*Introduction* tient à la notion « d'expression de la vie »³ (*Lebensäußerung*) ou à celle d'« esprit objectif ». Quant à la description des sciences, elle est renouvelée par le concept de *Wirkungszusammenhang*⁴. Renonçons à traduire le mot, car « ensemble dynamique » ou « ensemble d'action » est à peu près incompréhensible en français et « ensemble créateur » dépasse la valeur du terme allemand. Essayons de faire comprendre ce que veut exprimer Dilthey par ce terme, bizarre aussi en allemand.

Ensemble désigne simplement une unité complexe faite d'éléments solidaires. Mais le lien qui unit ceux-ci les uns aux autres n'est pas d'ordre causal, il est fait de relations humaines, action subie ou action spontanée. Il s'agit donc de l'unité interne d'une multiplicité de rapports vitaux : c'est l'ensemble qui correspond dans le domaine de la vie aux ensembles naturels où règne un déterminisme causal. Mais l'expression a une résonance plus profonde, parce que tout ensemble humain est créateur : il crée

(1) En ce qui concerne cette distinction, cf. VII, p. 80, 82, 118-120.

(2) VII, p. 118, 87 et I, p. 26, 91.

(3) VII, p. 146-152.

(4) VII, p. 152 et seq.

des valeurs, il réalise des fins (il tient ces caractères de la structure de l'âme).

Nous retrouvons donc ici la finalité immanente des ensembles spirituels, la puissance féconde de la vie et de l'histoire. Et la psychologie analytique nous avait familiarisés déjà avec ces idées.

Il y a pourtant du nouveau. Au lieu de traduire en termes positivistes une vision spirituelle, Dilthey traduit son univers en termes adéquats. Les concepts correspondent directement à la réalité qu'ils désignent. Au lieu d'être déduits d'une science du type humain, ils se dégagent de l'analyse du monde historique lui-même.

Ce même concept (*Wirkungszusammenhang*) s'applique à toutes les unités individuelles et supra-individuelles, à savoir famille, groupe, Etat, nation ou encore économie, droit ou enfin religion, morale, philosophie. Sans doute, l'ensemble individuel est le premier qui s'offre à nous. Cependant la démarche n'est plus celle de la psychologie analytique. Car, si l'ensemble individuel est premier, il n'est pas du même coup général. Et tous les ensembles, immanents au réel, se dégagent progressivement, sans que la définition générale de l'homme soit nécessaire pour fonder ou expliquer les ensembles historiques.

Et puis, ce concept élimine les notions empruntées aux sciences de la nature. La causalité ¹ n'a plus de place dans le monde humain : *agir, énergie, devenir, durée* sont les catégories originales adaptées à la réalité spirituelle ².

D'autre part encore, dans le *Wirkungszusammenhang* est donné le principe même de l'évolution ³. Il est dans la nature de l'esprit d'être insatisfait parce qu'il souffre d'être limité ⁴ : de là naissent la tension vers l'avenir, la volonté créatrice qui font le perpétuel renouvellement de l'histoire humaine. L'évolution est inséparable de la structure parce que l'ensemble lui-même est moins un système arrêté que la fixation provisoire d'un mou-

(1) VII, p. 197.

(2) Les catégories fondamentales seraient agir et pâtir (*wirken et leiden*), action et réaction.

(3) VII, p. 165.

(4) VII, p. 236, 244, 287-88.

vement, l'ordre intelligible d'une tendance : la structure d'une vie n'est que la raison immanente d'un devenir.

Enfin, et là est sans doute l'essentiel, chaque ensemble a sa signification¹. Un moment historique n'existe pas en vue de tel ou tel but, il a sa justification en lui-même. Nous retrouvons une idée, déjà indiquée plus haut, qui traduit la pratique constante de Dilthey historien : chaque époque a en elle-même sa signification, même si elle trouve place dans une évolution qui la dépasse. La formule actuelle traduit plus immédiatement l'idée, elle lui donne une force plus grande, parce que le « type humain » et la finalité naturelle ont disparu. Dans l'ordre de l'esprit, on comprend mieux que chaque instant soit irremplaçable.

Et cette simple idée est peut-être la plus importante de toutes parce qu'elle dépasse positivement la philosophie traditionnelle de l'histoire. Toutes les interprétations, chrétiennes ou philosophiques, étaient toujours transcendantes parce qu'elles cherchaient dans un but lointain ou dans une volonté supérieure la raison du devenir. Désormais la signification de l'histoire est immanente à la vie².



Dilthey entend par *expression* (ou *extériorisation*) de la vie³ toute réalité sensible sur laquelle l'esprit a mis sa marque. Le papier sur lequel est gravé le poème, le marbre qui a reçu forme, les arbres taillés, même le visage qui me sourit, toutes les choses au milieu desquelles nous vivons sont des « expressions » de la vie, parce qu'elles contiennent de l'esprit devenu objectif. Les deux concepts, expression de la vie et esprit objectif, ne sont pas équivalents en ce sens qu'ils désignent deux aspects d'une même réalité : la pierre taillée, considérée en elle-même, est de l'esprit devenu objectif, considérée par rapport à la vie, elle en est une expression.

Le terme d'esprit objectif vient probablement de Hegel⁴. Et c'est en partie à ses études sur la jeunesse de Hegel qu'est dû

(1) VII, p. 154, 249, 258. *Der junge Dilthey*, p. 141.

(2) VII, p. 172-173. Cf. *Der junge Dilthey*, p. 190.

(3) VII, p. 146 et sqq.

(4) VII, p. 148 et sqq.

l'approfondissement de sa théorie historique. Mais il s'efforce d'opposer la notion empirique d'esprit objectif au concept métaphysique de Hegel. L'esprit objectif n'est plus un moment du développement de l'esprit, entre l'esprit subjectif et l'esprit absolu. Ensuite, il n'est plus une manifestation de la raison ou de l'universel, mais de l'ensemble psychique, puisque le sujet de l'évolution, c'est la vie elle-même. Aussi l'extension du terme s'élargit : langue, mœurs, forme ou style de vie, aussi bien que famille, société bourgeoise, Etat, droit, ou même art, religion ou philosophie appartiennent à l'esprit objectif ; ce sont, en effet, des réalités sensibles dans lesquelles la vie a déposé l'esprit. Depuis la parole la plus fugitive jusqu'à l'« airain inaccessible au temps », depuis l'individu jusqu'à l'espèce, *tout ce qui est offert aux sens et susceptible d'être compris est le donné des sciences de l'esprit.*

Quelles sont les fonctions de ce concept dans la théorie de Dilthey ? D'abord l'esprit objectif permet, nous l'avons vu, de définir et de circonscrire les sciences de l'esprit. D'autre part, l'objectivation de la vie est la condition du fait même de l'histoire. Sans doute, l'esprit est essentiellement historique, et même si le passé ne survivait pas dans les choses, on pourrait encore concevoir une histoire. Mais, en tout cas, la possibilité de la science tient à la conservation de l'esprit, qui, en se gravant dans la matière, échappe à la fuite du temps. Entouré d'un passé réel mais inanimé, au milieu de ruines, de monuments, de livres, l'homme construit le monde historique parce qu'il rend la vie à ces traces spirituelles.

De plus, *l'objet des sciences de l'esprit n'est plus le devenir incohérent des expériences vécues.* Pour former un tout, les sciences de l'esprit doivent rapporter l'accidentel, le singulier à un ensemble nécessaire et significatif. La science du droit ne porte plus sur les événements psychiques grâce auxquelles une législation a été constituée, mais sur un édifice intelligible, à savoir l'esprit d'une législation.

On comprend mieux dès lors que, dès les *Ideen*, Dilthey ait comparé les systèmes de la culture ou de la société aux formes de l'espace et du temps¹. Ce que celles-ci sont aux impressions

(1) V, p. 190.

sensibles dans les sciences de la nature, ceux-là le sont aux expériences vécues dans les sciences de l'esprit. Ils jouent le rôle de principes organisateurs, ils assurent la validité pour tous de l'ensemble construit par les sciences. Mais cet ensemble est ici immanent au donné, aussi réel que lui, c'est l'esprit objectif lui-même qui s'articule en une structure intelligible, de l'universel humain à l'individualité.

*
**

Ces concepts nouveaux permettent à Dilthey de formuler explicitement sa pratique d'historien. Encore que nous ayons volontairement négligé jusqu'à présent cet aspect de sa pensée, nous devons en dire quelques mots.

L'esprit dont Dilthey écrit l'histoire n'est pas détaché, il ne plane pas au-dessus des choses matérielles, il est lié au sol, au besoin, à la force. D'où l'extraordinaire complexité du monde historique que Dilthey cherche à faire revivre et qui devait, entre la nature brute et Dieu, embrasser toute l'existence des hommes.

D'autre part, les différents ensembles, même insérés dans une totalité plus vaste, conservent leur autonomie, parce que chacun a sa structure originale. Leur unité résulte uniquement de leur signification. Car, non seulement chaque individu appartient à un grand nombre d'ensembles, mais encore il entre dans chacun d'eux avec tout son être. C'est l'homme tout entier qui s'efforce d'exprimer l'existence selon le vrai ou d'atteindre au divin.

De plus, les unités analytiques (systèmes de la culture, formes de l'organisation) se combinent avec des unités temporelles, une époque, une évolution sociales constituent, elles aussi, des ensembles. A quoi tient l'unité d'une époque ? Certainement pas à la toute-puissance d'un facteur, économique ou politique (quelle que soit l'influence de l'Etat ou des besoins). Certainement pas non plus à la seule action d'un milieu. L'unité qui se manifeste à travers toutes les œuvres de l'*Aufklärung* ou du romantisme tient au fait que c'est un seul et même homme, une seule et même âme¹ qui s'exprime ici en poésie, là en système philosophique, là encore en musique. Identité du motif et diversité des œuvres,

(1) VII, p. 254, 282.

multiplicité des systèmes et cohérence interne des époques; évolution continue et plénitude des instants, solidarité des hommes et des choses, des foules et des individus, des générations entre elles, et pourtant grandeur des solitaires, telles sont, formulées abstraitement, quelques unes des idées qui guident les recherches historiques de Dilthey et qui expliquent la richesse et la séduction de ses travaux.

3

Il ne suffit pas, pour résoudre les problèmes philosophiques, que Dilthey ait pris conscience de sa pratique d'historien. En effet, les concepts nouveaux semblent créer des difficultés.

Les définitions de l'esprit objectif et de la compréhension sont en « cercle ». Pourquoi ce jardin taillé est-il esprit objectif ? Parce que nous le comprenons. Et nous le comprenons parce qu'il est esprit, que la vie s'est exprimée. D'autre part, quel est le rapport de l'esprit à la vie ? La compréhension est-elle intuitive ou intellectuelle ? Saisit-elle la vie ou l'esprit ?

Nous devons, pour chercher une réponse, revenir au véritable commencement de toute philosophie de la vie : l'expérience intérieure. C'est à partir de la durée vécue que la contemplation du passé et la compréhension des autres prendront leur valeur exacte.

*
* *

L'expérience vécue¹ est d'abord état de conscience : quelque chose est là pour nous et il n'y a pas primitivement de séparation entre le sujet et l'objet².

Dilthey précise cette description grâce à la notion d'*intentionnalité* empruntée à Husserl, qui devient dans son langage l'*attitude*³. Dilthey se borne d'ailleurs à formuler autrement l'idée déjà présente dans la psychologie analytique : tout état de

(1) VI, p. 313-314. — VII, p. 26-27, 192-193, 229.

(2) D'où une certaine supériorité des sciences de l'esprit sur les sciences naturelles. Nulle distinction n'est ici concevable entre l'être et le paraître. L'expérience vécue n'est pas signe d'une chose inconnue, elle est en elle-même ce qu'elle est pour nous.

(3) VII, p. 21-23 et noté B à la fin du volume.

conscience est représentatif, et à donner ainsi à la théorie des ensembles son expression la plus exacte. Il n'est plus possible de confondre les trois ensembles (intellectuel, affectif et volontaire) avec des facultés : il s'agit là d'attitudes différentes de la vie. L'unité de chacun de ces ensembles vient de la finalité immanente qui s'y manifeste : l'unité de l'intelligence est celle de l'effort vers le vrai qui se déploie à travers la durée de l'individu et de l'espèce.

Au reste, Dilthey s'intéresse moins au caractère des expériences vécues qu'à leur devenir. Une coupe transversale, instantanée, a toujours un aspect artificiel parce qu'elle néglige l'essence même de la vie, à savoir la durée¹. La vie est avant tout changement incessant, fuite sans terme d'un présent riche de réalité mais impossible à fixer (encore que le passé, par l'action qu'il exerce, retrouve une certaine vie dans le présent). Et de là résulte le problème dernier des sciences de l'esprit : comment connaître la vie qui ne se prête pas à une saisie directe puisqu'elle est évolution continue ? L'attention arrête le flux, de telle sorte qu'elle atteint non plus la vie mais la forme.

Si la vie était, comme dans la philosophie de Bergson, comparable à la croissance aveugle des êtres, il n'y aurait pas d'autre solution qu'une coïncidence intuitive avec le devenir organique. Mais tel n'est pas le cas dans la philosophie de Dilthey. Non seulement le passé est conservé dans le présent, mais la vie est intelligible dans son devenir même : je rêve la nuit à la manière dont je pourrai terminer des travaux entrepris depuis longtemps, ma pensée remonte le long des souvenirs jusqu'à l'origine de ces projets, ainsi s'étend à travers mon existence l'unité progressive d'une idée vécue. Cette idée se prolonge en intention, comme le souvenir en regret ou en volonté. Cet exemple, souvent repris par Dilthey lui-même, illustre bien le thème fondamental : dès que nous voulons saisir un état de conscience, nous sommes renvoyés de proche en proche, d'état en état, d'idée en sentiment, de sentiment en acte, et ainsi se déroule la vie tout entière. Sans doute est-ce là, sous une forme nouvelle, le thème de la priorité de l'ensemble : mais l'unité est maintenant immédiatement concrète et intelligible, c'est l'unité d'un homme et

(1) VII, p. 72-73, 192-193, 281.

d'une histoire. Et surtout, grâce au concept de signification, nous apercevons la solution du problème dernier des sciences morales : saisir objectivement la vie dans la succession de ses états.

Le concept de signification avait déjà été utilisé par Dilthey dans sa *Poétique*¹. Un événement, un personnage ont une *signification* dans la mesure où ils révèlent un aspect de la vie : la signification désigne donc la « valeur d'expression » de l'art. Harpagon est « significatif » parce qu'il représente un type humain. Et en ce sens la signification peut être universelle, puisqu'elle intéresse tous les hommes.

D'autre part, un mot a une signification parce qu'il nous renvoie à une idée ou à une chose, mais, en même temps, il a une signification parce qu'il est partie d'un tout qui a lui-même un sens. Et le sens du tout donne seul au mot sa signification exacte.

A première vue, la signification, devenue catégorie de la vie, retient surtout l'idée de cette solidarité des parties et du tout : la signification désignerait le rapport des parties de la vie à la totalité, rapport qui est fondé dans l'essence de la vie². La signification d'une expérience vécue n'est définie que par l'ensemble auquel elle appartient, bien plus elle est la relation de ce moment aux autres.

Nous ne pouvons saisir la vie pendant qu'elle s'écoule, mais en nous retournant en arrière, nous apercevons le lien d'une expérience à une autre, des souffrances et des passions de Saint Augustin à sa conversion. La signification de ces passions est saisie par le seul historien, cet historien fût-il Saint Augustin lui-même, parce que *les aventures spirituelles ne prennent leur vraie signification que rétrospectivement*³. De même, plus généralement, pour comprendre les événements historiques, il faut considérer moins leurs causes que leurs suites. L'histoire est seule capable de saisir la signification de la vie parce que l'en-

(1) VI, p. 216-17, 206-7, 186; V, p. 392-94 et note H, à la fin du volume.

(2) VII, p. 234-35.

(3) VII, p. 230.

(4) VII, p. 237, 255, 233.

Cette notion de la rétrospection est indiquée dans les textes. Mais nous l'exprimons plus nettement que Dilthey, elle correspond à une des tendances de sa pensée.

semble explique les parties et que seul l'historien embrasse l'ensemble.

L'homme n'apprend à se connaître que par l'histoire. Cette formule, déjà ancienne dans les écrits de Dilthey, apparaît maintenant dans toute sa portée. Sans doute ¹, la limitation du champ de l'attention, l'impuissance de l'introspection, la fluidité de la durée nous renvoient à la méthode historique. Mais si l'histoire est la vraie science de la vie, si toute science du présent vécu est impossible, *c'est que l'intelligibilité n'apparaît et n'existe que rétrospectivement*.

Certes, l'ensemble significatif d'une vie ne conserve pas tous les détails des expériences vécues, l'accidentel, l'accessoire tombent : seuls les événements qui ont joué un rôle dans l'évolution ou qui expriment l'essence de la personne sont conservés. Mais cette sélection est faite dans et par la vie : la science prolonge le choix de la mémoire, la signification n'est pas une création de l'intelligence, elle est immanente à la réalité elle-même ².

Rappelons-nous maintenant l'autre sens du mot signification. Dilthey lui-même compare la signification de la vie à celle d'une œuvre, poème ou musique. Ici et là, même texture, même unité, même devenir mélodique. Mais il semble y avoir dissymétrie. Chaque élément musical a une double signification : il renvoie à une expérience vécue et s'insère dans un ensemble. Or, la signification d'une expérience vécue paraît être unique : elle est faite de la solidarité avec le reste d'une existence. Mais cette opposition nous révèle la pensée profonde de Dilthey : la vie est comparable à un poème, mais au lieu, comme celui-ci, d'exprimer la vie, elle est à elle-même sa signification. La signification de la vie, c'est la vie elle-même. *In dem Leben selbst liegt die Melodie* ³.

Il reste donc dans la signification, catégorie de la vie, un résidu de la valeur expressive ; ou plutôt, parce que la vie ne renvoie à rien d'autre qu'elle-même, la solidarité de l'ensemble peut devenir la marque unique de la signification de la vie.

On ne saurait donc exagérer l'importance de la *signification*

(1) VII, p. 194, 250, 279. VI, 317. (2) VII, p. 200-201, 259, 261.

(3) VII, p. 234.

conçue comme une *catégorie de la vie*. Elle aurait fait l'unité des fins et des valeurs, attitudes différentes de l'expérience vécue, unifiées pour et par le regard de l'historien ¹. De plus, elle suggérerait une distinction fondamentale, à l'intérieur des *catégories réelles*, entre les concepts comme la *force* (agir et pâtir), données immédiates de l'existence, et la *signification*, concept de la contemplation. L'originalité de la signification n'est pas de traduire l'unité de la vie ou l'immanence de l'ordre intelligible à la durée, de la forme au devenir : tous ces thèmes, Dilthey les avait déjà présentés souvent. L'idée nouvelle et décisive est celle d'un *privilege de la rétrospection*.

Mais cette idée n'est-elle pas en contradiction avec l'affirmation que chaque ensemble est centré en lui-même ² ? Les deux indications, divergentes sans doute, ne s'excluent pas. L'ensemble, bien qu'il ne soit compréhensible qu'à son terme, garde son centre en lui-même. Si la conversion de Saint Augustin ou de Pascal s'était produite à leur dernier jour, elle serait indispensable à la compréhension du tout et la perspective vraie serait rétrospective. Mais d'autre part, on discernerait l'expérience religieuse originale qui est l'âme de leur existence tout entière. Ainsi se trouvent approfondies et réconciliées deux intentions de Dilthey : depuis un moment de notre vie jusqu'à l'humanité entière, toutes les unités devenues homogènes sont celles de *significations*, et l'histoire est inséparable de la nature humaine, puisqu'elle naît avec la réflexion sur soi-même de l'individu isolé.

*
**

Nous avons suivi une des voies qu'indiquent les fragments de Dilthey : de l'expérience vécue à l'histoire par l'intermédiaire de la signification (c'est-à-dire de l'unité intelligible et rétrospective du moi, des époques, des évolutions). Dilthey a indiqué un autre chemin, peut-être plus naturel encore. Chacun ne se connaît lui-même que par la compréhension (c'est-à-dire par le procédé indirect qui consiste à interpréter les expressions de la vie). Le mouvement qui mène du moi au passé passe donc par la com-

(1) VII, p. 201-202, 236. VI, p. 319. Note G.

(2) VII, p. 249, 258.

préhension. D'autant plus que, sans la compréhension, chacun serait enfermé en lui-même et condamné à s'ignorer. Car la compréhension des autres est nécessaire à une expérience intime, riche et consciente.

Dans les premiers textes, Dilthey expliquait la compréhension d'autrui à l'aide de la théorie banale de l'analogie. Nous interprétons les expressions des autres par analogie avec notre expérience personnelle. Mais ces formules, si fréquentes qu'elles soient dans les textes, ne correspondent qu'à un aspect, et au plus superficiel, de la pensée de Dilthey. En effet, l'essentiel, c'est que la connaissance des autres suppose, à l'origine, un contact vécu¹ : nous découvrons le monde humain, comme la nature, parce qu'il nous résiste, parce qu'il nous apporte réconfort, joie ou douleur. Il n'en va pas autrement dans la compréhension historique : les êtres du passé agissent sur nous, faute de cette relation vivante, il ne reste qu'érudition ou curiosité.

Reprise d'un être disparu par un être vivant, la compréhension serait comparable à la vision d'un artiste, elle ne reproduirait pas le réel, elle serait vraie à condition d'exprimer la signification du modèle, les caractères typiques susceptibles d'intéresser tous les hommes. La vérité d'une interprétation ne serait donc ni celle d'un jugement scientifique, ni celle d'une œuvre d'art, mais intermédiaire entre l'une et l'autre, avec sa modalité propre².

Quelle est la théorie qui se dégage des derniers textes ? La compréhension semble atteindre le contenu spirituel inclus dans la vie elle-même plutôt que les expériences vécues. Nous l'avons indiqué déjà à propos des sciences sociales comme le droit, l'analyse de la compréhension des sentiments humains au travers des œuvres d'art conduit au même résultat.

Un poème ou une symphonie qui expriment quelques moments d'une existence contiennent en réalité plus et moins que l'expérience vécue de l'artiste³. Moins parce que toutes les impressions accidentelles, tous les mobiles personnels ont disparu de l'œuvre. Le poème conserve de la vie individuelle les traits qui la font significative pour tous. Et ainsi l'expression contient plus que

(1) V, p. 114, 282, etc.

(2) V, p. 270-79, 283.

(3) VII, p. 206-7, 222-23, 321.

la vie : l'œuvre révèle au créateur ce qu'il portait en lui sans le savoir. L'artiste découvre dans sa création, pour ainsi dire, la profondeur de ses sentiments humains. Nous ne coïncidons jamais avec l'intégralité de nous-mêmes : la vie s'enrichit en créant.

Si donc l'historien comprend l'expression, il participe moins à l'expérience vécue qu'à l'art ou à l'humanité de l'artiste, ou plutôt au mouvement de la vie vers l'art ou la pensée. Il tend ainsi à revivre l'existence disparue dans sa valeur universelle, ce que l'artiste aurait vécu s'il avait été pur artiste. Nous saisissons la signification de cette autre vie, au double sens du mot signification, nous en saisissons la succession intelligible, dans la mesure où elle exprime pour tous les hommes un aspect de la vie.

Cette solution n'est sans doute pas valable telle quelle pour toutes les formes de la connaissance historique. Les idées sont entièrement séparables de leur porteur. Dans la mesure donc où la vie s'extériorise en concepts, la compréhension devient strictement intellectuelle, saisie de l'esprit objectif, et non plus résurrection de la vie¹. Mais, dans l'ensemble, l'histoire que pratiquait Dilthey était celle des idées vécues. Le refus de distinguer le psychologique et le spirituel tient moins à une prudence positiviste qu'à une conviction d'historien et de philosophe, l'esprit devient à même la vie qui se purifie en s'exprimant.

Quelle est donc finalement la pensée de Dilthey en ce qui concerne le rapport de l'esprit et de la vie ? Formellement, il n'a jamais dépassé les définitions « en cercle »². Concrètement, il concevait la compréhension comme la reprise du contenu spirituel qui se dégage de la vie. La persistance des formules psychologiques est due à deux raisons fondamentales. L'ensemble psychique est sujet des sciences de l'esprit. Nous faisons donc toujours effort pour communier avec la conscience des autres. Loin de nous borner à une contemplation détachée des idées ou des événements, nous cherchons à rendre la vie à ce qui n'est

(1) VII, p. 259-60. De même la compréhension des actes ignore l'expérience vécue.

(2) Au reste, le cercle « formel » n'est pas vicieux. Dilthey décrit, il ne construit ni ne déduit. Les concepts sont légitimement solidaires les uns des autres.

plus¹, les œuvres du passé doivent être en quelque sorte ranimées par la présence active de l'interprète. L'autre raison, c'est une fois de plus le principe de l'immanence. La préoccupation de Dilthey n'est pas de discerner, mais toujours d'unir l'esprit et la vie. Il ne doutait pas de la réalité de l'esprit, mais il se refusait à toute dissociation qui aurait à nouveau rendu possibles les querelles d'interprétations transcendantes.

Et en même temps se trouve maintenu le contact vivant des hommes, à la racine de la compréhension². Expérience vécue et compréhension renvoient l'une à l'autre : on comprend seulement ce que l'on a vécu³ ou ce qu'on aurait pu vivre⁴. Mais d'autre part, on ne se connaît soi-même que par compréhension : indirectement (par interprétation de ses « œuvres »), et non par introspection, rétrospectivement et non par coïncidence avec la vie, enfin grâce à la découverte du passé et des autres, parce que nous sommes des êtres historiques et que nous portons en nous l'histoire. L'esprit objectif, les autres, les communautés sont les relais entre l'individu et l'histoire universelle.

4

Il nous reste, au-delà de la description, à poser les questions de droit. Les sciences de l'esprit veulent saisir objectivement leur objet. Comment arrivent-elles à penser le vécu ? Et quelle est la valeur de cette édification du monde historique ? Pour simplifier, nous pouvons distinguer d'abord le problème général des concepts, puis les deux problèmes plus particuliers : modalité de la compréhension et possibilité de l'universel en histoire.

*
* *

Nous avons besoin de concepts pour connaître le passé. Or, les concepts doivent, nous le savons, être immanents au donné, c'est-à-dire aux impressions sensibles pour les sciences de la nature, au vécu pour les sciences de l'esprit. Quels sont ces concepts ?

Dilthey emploie pour les désigner le terme de « représentation »

(1) VII, p. 214-215, 201.

(2) V, p. 114, 282. VII, p. 213.

(3) VII, p. 196.

(4) VII, p. 214, 289.

(*Repräsentation*). Ce terme revient en deux occasions différentes. Dans la théorie de la saisie objective, la « représentation » désigne tous les moyens à l'aide desquels nous allons de l'intuition au jugement de vérité¹. Mais d'autre part, les expressions de la vie peuvent être dites aussi « représentations », car toute expression « représente » quelque chose de commun à plusieurs personnes².

Ce double aspect de la représentation nous suggère sans doute l'intention de Dilthey. Lorsque nous voulons penser la vie, nous ne sommes en présence ni d'un devenir informe ni d'une matière brute. L'historien du droit découvre dans l'objet lui-même les concepts dont il a besoin. Les « représentations » de l'historien coïncident, au moins partiellement, dans ce cas, avec les expressions de la vie. L'idée générale de la solution serait donc celle-ci : la science pense la vie, parce que la vie s'est exprimée.

La catégorie de « signification » permettrait d'étendre la portée de cette indication. L'historien de l'âme découvre la vie elle-même, comme l'historien du droit, ses concepts. En effet, la mémoire déjà résume et traduit³. Le biographe représente par des idées, passions, aventures, dégoût de la vie, conversion, les événements singuliers et leur enchaînement intelligible, et ces idées qui « représentent » la signification du vécu sortent de la vie : de proche en proche on passe du vécu au pensé.

De tels concepts ne sont pas semblables à ceux des sciences de la nature. Ils expriment l'attitude des hommes à l'égard du monde, ils correspondent à des ensembles individuels ou supra-individuels. Si, par exemple, nous nous élevons de telles ou telles expériences vécues de Luther au sentiment religieux de Luther, ou encore des expériences religieuses de tel ou tel peuple à la notion de religion, nous n'allons pas de l'exemple à la règle, mais du singulier au type. Par le mot religion, nous ne voulons pas désigner tous les phénomènes qui, au cours de l'histoire, ont été baptisés religieux. Pas davantage nous ne conservons seulement les caractères communs à tous ces phénomènes. Le concept de religion vise l'essence d'une certaine expé-

(1) VII, p. 129, 132.

(2) VII, p. 146.

(3) VII, p. 200-202.

rience humaine, il s'applique à un ensemble dont l'historien analyse la structure et l'évolution¹.

Sans doute, Dilthey n'a jamais renoncé aux concepts de la logique classique, pas plus qu'il n'a abandonné les principes de la psychologie analytique ou les « communautés » de l'esprit objectif. Les généralités lui paraissaient une garantie de rigueur logique. Mais, en dernière analyse, les vrais concepts des sciences morales sont *essentiels* parce que tous les ensembles sont *significatifs* ou *téléologiques*.

*
* *

Comment se résout le problème logique de la compréhension ? D'abord par l'esprit objectif². La langue ou le droit établissent, au moins pour les membres d'une collectivité déterminée, une relation entre signe et idée, entre mot et chose, entre acte et intention. Signe, mot, acte ont ainsi immédiatement une signification, la même pour tous. L'esprit objectif crée entre les individus un univers commun : il suffit à assurer la vraisemblance, sinon la certitude, de toutes les formes élémentaires de compréhension. Dilthey entend par là toute compréhension parcellaire, qui va d'un signe à une chose signifiée. Dans la vie courante, nous comprenons un geste, un ordre, une prière, sans connaître la personnalité de l'autre. Logiquement, il y a là un raisonnement par analogie : étant donné que, dans un grand nombre de cas, tel mot ou telle phrase signifiaient telle chose, ils doivent avoir la même signification dans le cas présent.

Ce schéma simple est insuffisant dès que nous arrivons aux formes supérieures de la compréhension. Même dans la vie pratique, nous ne nous contentons pas toujours de cette interprétation isolée. Nous tâchons de saisir, au travers de multiples expressions, l'âme d'un autre. Du raisonnement par analogie nous passons à une induction de type particulier, nous concluons d'un certain nombre de cas singuliers à une structure d'ensemble : étant donnés tels et tels actes de telle personne, celle-ci doit avoir tel caractère. Une conclusion de cet ordre n'atteint jamais qu'à une probabilité plus ou moins fragile. Si nous voulons déduire

(1) V, p. 342 ; VII, p. 279.

(2) VII, p. 208-609.

de notre hypothèse la conduite de cette personne dans une circonstance future, nous risquons toujours de nous tromper ¹.

Dilthey compare ² cette « induction de structure » à celle d'un Kepler déterminant, grâce à l'observation des astres, la loi de leur mouvement et la forme de leur ensemble. Mais cette comparaison occasionnelle néglige sans doute la difficulté fondamentale que nous avons souvent notée : la compréhension d'un acte particulier n'est possible que par la compréhension totale de la personne. La difficulté apparaîtra surtout s'il s'agit d'une œuvre écrite. Le sens d'un mot isolé a beau être plus ou moins fixé par l'usage, il reste toujours partiellement indéterminé tant que nous ignorons le sens que le mot prend dans la phrase considérée. Et la compréhension de la phrase implique celle de la page, et ainsi de suite. Il faut saisir l'esprit d'un homme ou d'une œuvre pour comprendre le moindre fragment.

Nous n'avons pas besoin de nous arrêter longuement sur cette difficulté. Elle n'est qu'un exemple de la « pensée en cercle », inévitable dans les sciences de l'esprit. Plus intéressante est l'autre difficulté. Comment puis-je revivre l'existence d'autrui ? Car la « signification » est trop proche de la vie pour que la compréhension n'exige pas une participation des consciences. En termes philosophiques : la compréhension exige l'identité de la nature humaine ³.

Pour justifier cette identité de la nature humaine, Dilthey reprend, ici et là, les idées de la psychologie analytique, l'identité de la structure et l'identité des éléments à l'aide desquels on compose les diverses individualités. Mais Dilthey est conscient que toute théorie de cet ordre est abstraite ; dès qu'on veut comprendre et exprimer le concret, la nature sigilière de telle personne, il ne reste plus qu'une divination sympathique.

Est-ce là revenir du droit au fait, de l'analyse à la description ? Sans doute, mais nous avons vu que l'individualité vivante ne devenait objet de science que transformée et, pour ainsi dire, généralisée. La description prend donc une portée logique parce que, à mesure qu'on tend vers l'absolue individualité, il n'y a plus de connaissance objectivement valable. Et c'est en ce sens

(1) VII, p. 211, 219-220.

(2) VII, p. 202.

(3) VII, p. 196, 213, 315.

que nous comprenons plus que nous ne savons, que nous sentons plus que nous ne comprenons. L'intuition déborde la compréhension qui elle-même déborde la saisie objective¹. La vie est irréductible aux concepts, l'individualité inexprimable. Et, pour épuiser la compréhension, fût-ce de soi-même, il faudrait avoir achevé la double progression vers l'histoire universelle et vers les généralités. La compréhension est une Idée (au sens kantien) : elle fixe le but d'une tâche infinie.

*
**

La question qui revient le plus souvent dans les derniers textes est la question apparemment critique par excellence : comment un ensemble universel est-il possible dans les sciences de l'esprit ?². Expliquons d'abord la formule à partir de Kant. Les relations physiques cesseraient d'être nécessaires, si les catégories de la raison, au lieu de valoir universellement, dériveraient de l'habitude. De même, la connaissance historique serait relativement et non universellement valable, si les cadres du système n'étaient pas universels. Mais les relations dans l'ensemble physique, encore qu'empruntées à l'ensemble vital, sont extérieures au donné. Au contraire l'ensemble historique est immanent au devenir. Comment peut-il être universel, puisqu'il devient à travers le temps, avant d'être ressaisi par un être lui-même intégré à l'histoire ?

Pour faire comprendre l'idée, partons de l'opposition entre l'histoire pragmatique et l'histoire philosophique³. Celle-là recherche curieusement les motifs personnels, les intentions intéressées de toutes les actions, elle rapporte les œuvres aux hommes. Aux yeux de Dilthey, beaucoup d'historiens français, hommes du monde ou moralistes, ont poussé à son point extrême cette lucidité. L'historien philosophe, au contraire, n'ignore pas les faiblesses de l'humanité, mais il les néglige parce qu'il sélectionne, *comme l'histoire elle-même*, ce qui mérite d'être conservé. Il recueille l'œuvre des penseurs et des poètes, mais non leurs jalousies ou leurs rivalités. Il conserve les actes des grands hommes, non les raisons, peut-être médiocres, de leurs ambitions.

(1) VII, p. 199.

(2) VII, p. 3, 138, 261-62, 272, 280, 289-91, 377.

(3) VII, p. 259-60.

En un mot, il choisit ce qui a une valeur permanente pour l'humanité.

Cette sélection, nous le savons, vient de la vie. Rappelons-nous d'abord la comparaison des systèmes de la culture et de la société avec les formes de la perception sensible. Or seuls trouvent place, dans ces systèmes, les événements qui ont une portée pour beaucoup, sinon pour tous. Rappelons-nous d'autre part que la vie se purifie en s'exprimant. Le passé qui revit dans l'historien, réduit à sa signification, est comme dépouillé des marques de la contingence et du particulier.

On objectera que la science doit étudier la réalité telle qu'elle est : une histoire ainsi conçue ne serait-elle pas comme une transfiguration proche de la légende ? Cette objection méconnaîtrait entièrement la pensée de Dilthey. Il ne s'agit pas de nier ou d'ignorer les mobiles humains, mais, dans cette direction, aucune certitude ne nous est accessible. Et, d'autre part, l'histoire universelle doit constituer un tout unifié. L'ensemble ne saurait venir de formes ou de catégories, il est inévitablement celui des significations. De même que notre existence est peuplée de valeurs qui commandent et organisent notre conduite, ainsi le passé est organisé par l'ensemble des significations, c'est-à-dire la reprise, par la pensée contemplative, des valeurs senties par les hommes disparus. Le système en devenir des significations humaines doit être universellement valable pour tous dans sa totalité.

Une objection pourtant ne saurait manquer de se présenter à l'esprit : est-il nécessaire, pour fonder l'objectivité de la connaissance historique, que l'ensemble significatif soit universel ? Le jugement qui énonce le fait que des hommes ont affirmé telle ou telle valeur ne saurait-il être valable pour tous, même si les valeurs affirmées n'ont qu'une validité historique ? Une telle distinction est trop claire pour avoir échappé à Dilthey. Mais l'autonomie des jugements de fait ne change pas les termes du problème. Un jugement de fait isolé peut être valable pour tous, même si les valeurs sont relatives ou particulières. Mais si l'on veut ressaisir l'évolution une de l'humanité, ou bien l'ensemble significatif est universel, ou bien il y a autant d'histoires isolées que de civilisations, peut-être autant que d'historiens.

La science historique est une reprise de l'universel qui devient. Comment cet ensemble peut-il s'édifier dans l'esprit individuel ? Le savant est lui aussi historique, le sujet qui pense le passé est un ensemble vital. Comment l'individu surmonte-t-il sa propre limitation pour intégrer en lui l'universel ?

On ne comprend pas l'histoire si on la considère comme un exercice de l'intelligence. La science est une fonction de la vie. La vie cherche à se comprendre elle-même, le présent s'approfondit au point d'embrasser la totalité du passé. L'homme construit une histoire, parce qu'il est un être historique¹.

Cette formule a été depuis si souvent répétée qu'il faut éviter soigneusement les interprétations séduisantes que nous suggère Heidegger. Tenons-nous donc au texte de Dilthey. L'homme est un être historique parce qu'il est en devenir ou plutôt parce qu'il est *un* devenir. Il est historique ensuite, parce qu'il vit au milieu des choses du passé, il se forme en s'assimilant les conquêtes de l'homme que la nature a conservées et transmises. Il parle une langue, il emploie des concepts que l'histoire a créés. En lui se croisent des systèmes culturels et sociaux. Lorsque Dilthey écrit : « L'homme est un être historique », il met donc l'accent sur la présence latente de l'esprit objectif dans chaque personne. L'historicité de l'homme explique la capacité de l'individu de ressaisir l'universel.

Nous ne réalisons jamais qu'une des possibilités de notre être : l'autre que nous cherchons à comprendre est celui qu'en droit nous aurions pu être. A travers le passé, nous découvrons, réalisées, des virtualités de nous-mêmes, qu'autrement nous aurions ignorées. L'histoire nous libère (au moins en pensée), parce qu'elle nous soustrait aux limites que les conditions réelles de la vie nous imposent inévitablement².

Mais liée à l'individu, la vision historique n'est-elle pas solidaire de l'attitude présente ? La reprise du passé n'est-elle pas fonction d'une volonté d'action³ ? L'historicité de l'homme, le caractère historique de toute science du passé ne conduisent-ils pas à l'affirmation que toute connaissance historique est une perspective⁴ ? Sans doute Dilthey a-t-il reconnu que toute science

(1) VII, p. 151, 277-79.

(2) VII, p. 259, 252, 225, 214, 196.

(3) VII, p. 233.

(4) VII, p. 279, 289.

du passé se développait historiquement¹. Mais le devenir de l'histoire-science suit le devenir de l'histoire réelle, comme la prise de conscience se dégage de la vie. La science de chaque historien est elle-même historique et partielle : mais l'ensemble universel qui devient dans la réalité devient aussi, élaboré par la pensée, dans la science historique. L'humanité se crée et prend conscience d'elle-même.

Aucune histoire n'est donc entièrement universelle, mais la raison dernière de cette particularité n'est pas que chaque présent voit autrement le passé. Cette raison dérive d'une vérité plus profonde : aucune histoire n'est achevée parce que la signification ne serait fixée qu'au terme de l'évolution. L'histoire universelle est la biographie, on pourrait dire presque l'autobiographie de l'humanité : comme la signification de toute existence, la signification de l'humanité ne serait arrêtée que si l'aventure était achevée.

Le dernier mot de la philosophie n'est donc pas la relativité mais la souveraineté de la raison, non pas le scepticisme, mais la foi en l'homme. Ce qui s'impose au philosophe, c'est « *die Kontinuität der schaffenden Kraft als die kernhafte historische Tatsache* »¹.

(1) VII, p. 252, 278-79 ; VIII, p. 205.

(2) VII, p. 291.

V

La réflexion sur la philosophie est en un sens moins générale que la réflexion sur le passé humain dont nous avons suivi l'approfondissement dans les pages précédentes, la philosophie de la philosophie n'est qu'un chapitre de l'histoire humaine. Mais, en un autre sens, l'histoire de la philosophie reste première, car elle mène à une certaine conception de la philosophie dans son ensemble qui, seule, donne à la philosophie de l'histoire et à la théorie de la connaissance, que nous avons déjà exposées, leur portée exacte.

Il nous faut donc dégager clairement la théorie de la prise de conscience ou de la réflexion (*Selbstbesinnung*) que nous avons déjà indirectement résumée. De quelle philosophie découle, à quelle philosophie aboutit, la doctrine de l'histoire ?

1

Dilthey aimait à rapprocher la situation dans laquelle il se trouvait de celle de Kant avant la critique. Jadis, l'empirisme avait ruiné la métaphysique dogmatique et ébranlé du même coup la vérité de la science, en ramenant les vérités nécessaires au niveau de la probabilité. L'esprit prend alors pour objet le processus de la connaissance¹. Ainsi, il découvre en soi les principes de certitude vainement cherchés au dehors². La raison n'atteint pas l'absolu et la métaphysique est impossible, mais la critique suffit à satisfaire les besoins réels du savoir.

De même, la diversité reconnue des systèmes ne permet plus de croire à la vérité absolue d'aucune philosophie³. A ce scepticisme répond à nouveau un retour de l'esprit sur lui-même. Mais cette crise impose une démarche plus radicale : c'est l'histoire

(1) VIII, p. 8, 13.

(2) VIII, p. 174-175.

(3) VIII, p. 10-11.

qui nous fait douter, c'est elle que nous allons prendre pour objet, sur elle que nous allons réfléchir, en elle que nous atteindrons les vérités de remplacement.

D'abord, puisque la philosophie a perdu le sens de sa fonction, ou tout au moins puisqu'elle est incertaine d'elle-même, nous allons établir par l'histoire la nature de la pensée philosophique¹. Sans doute, nous tomberons en apparence dans un cercle. Pour déterminer ce qu'est la philosophie, il faut analyser les différents systèmes, dégager leurs caractères communs : or, pour reconnaître ce qui appartient à la philosophie, pour sélectionner l'essentiel, nous avons besoin déjà de la définition que nous cherchons. Cercle inévitable, caractéristique des sciences morales. Nous ne l'évitons pas, mais nous en sortons pratiquement par un va-et-vient entre théorie et observations. On étudie d'abord les œuvres qui se donnent ou qui sont reconnues pour philosophiques, et on arrive à une définition provisoire, à l'aide de laquelle on reprend l'investigation historique. Les faits commandent une revision des concepts, ou au contraire ils confirment ceux-ci. Ainsi s'approfondissent simultanément la compréhension essentielle et la compréhension historique. Sans nous astreindre à suivre la méthode de Dilthey, nous donnerons seulement les résultats.

La philosophie ne saurait se définir ni par son objet, ni par sa méthode. *A priori* et *a posteriori*, raison ou intuition, observation ou raisonnement, ont été tour à tour les méthodes de la philosophie. Synthèse des sciences, théorie de la connaissance, science des premiers principes ou de l'être, telles sont quelques unes des conceptions successives et contradictoires de la philosophie aux différentes époques. Et pourtant, il est possible, dans toutes ces tentatives, de retrouver une intention commune : la philosophie tend vers une unité intégrale de notre pensée, de notre vouloir, de notre sensibilité, elle est un effort pour fonder, sur une connaissance objectivement valable, la loi de notre action et la hiérarchie de nos valeurs, pour déterminer, grâce à l'universalité du vrai, la fin dernière de la vie humaine².

La définition socratique ou platonicienne de la philosophie

(1) V, p. 346-64.

(2) V, p. 365.

contenait déjà le noyau de la définition vraie¹ : retour de l'esprit sur lui-même, prise de conscience des lois de la connaissance, action réformatrice de cette réflexion. La philosophie est savoir et sagesse, elle unit l'une à l'autre dans l'unité vivante d'une personne.

La philosophie se caractérise donc essentiellement par les deux prétentions, peut-être contradictoires, au vrai universel et au système intégral. Elle est une interprétation de la vie qui voudrait être valable pour tous ; objective comme la science, elle est totale comme la religion, elle exprime l'existence des hommes comme la poésie.

Dilthey complète cette définition de la philosophie, d'abord en comparant les conceptions du monde qu'inspire la philosophie à celles que suggèrent la religion et l'art², ensuite en montrant que la nécessité et le rôle de la philosophie résultent de la structure psychique, individuelle ou sociale. Nous n'avons pas besoin de suivre ces analyses : les résultats précédents nous suffisent. Si la fonction de proposer une conception du monde peut être assurée par le poète ou le prophète, l'effort philosophique vers la vérité intégrale n'en durera pas moins aussi longtemps que l'homme même, parce que la raison ne renoncera jamais à penser totalement l'univers. En nous comme dans la société, la philosophie a une vocation permanente, parce qu'elle répond à une exigence spontanée : ressaisir, dans l'unité de la pensée, les activités multiples dans lesquelles se dispersent les personnes et les groupes.

Grâce à l'histoire, Dilthey dépasse donc la forme première de l'incertitude, nous savons ce qu'est la philosophie, système universellement valable de la connaissance, des valeurs et des fins. De plus, il retrouve dans le passé la tradition à laquelle il se rattache, tradition critique et positive. Il esquisse une évolution qui irait du dogmatisme primitif à la prise de conscience socratique, à la méthode transcendente et enfin à la réflexion historique³. La métaphysique aristotélicienne ou scolastique, même la métaphysique moderne, seraient des déviations par

(1) V, p. 849.

(2) V, p. 381-98, VIII, p. 26-30 et 87-100.

(3) VIII, p. 32, 37, 155.

rapport à cette ligne du progrès. En Grèce comme en Europe, la philosophie est une force de libération, elle donne à l'homme le sens de son autonomie : elle est une prise de conscience de la souveraineté de la raison ¹.

Enfin, au-delà de cette définition essentielle, au-delà de cette orientation historique, la méditation sur le passé permet au philosophe de poser le problème de la philosophie actuelle ². La métaphysique est morte, le néo-kantisme abstrait et étranger à la vie, les prédications du haut d'une chaire d'université impuissantes. Pour que la voix de la raison ait aujourd'hui le même retentissement que celle du poète, pour qu'un professeur puisse rivaliser avec Nietzsche ou Maeterlinck, il faut que la philosophie, fidèle à sa vocation, retrouve, au-delà du probable et de la foi, le chemin de la certitude, au-delà du beau et de l'éloquence, le chemin du vrai. Mais cette synthèse vers laquelle il tend, Dilthey est-il capable d'y atteindre sans résoudre les problèmes derniers, qu'il proclamait insolubles ?

2

On ne peut écrire une histoire de la philosophie sans donner, au moins implicitement, un sens et à la philosophie et à son histoire. Et la succession de ces interprétations constitue, elle aussi, une histoire. L'originalité de Dilthey est d'avoir pris conscience de la multiplicité des interprétations possibles ³ et d'avoir cherché à éviter le choix : c'est l'histoire elle-même qui nous révèle le rythme propre au devenir philosophique.

Sans indiquer toutes les doctrines qu'il a connues, analysées et discutées, indiquons, en quelques mots, les questions qu'il se pose. Une philosophie est-elle avant tout l'expression d'une personnalité, d'une époque, d'un état des sciences, ou d'un moment de la dialectique philosophique ? D'autre part, y a-t-il un progrès de la philosophie ou des types éternels de conception du monde ? Ou enfin ces deux hypothèses sont-elles vraies à la fois ? La permanence d'un dialogue entre les diverses attitu-

(1) V, p. 406, 412-13 ; VIII, p. 164 et sqq.

(2) VIII, p. 167 ; V, p. 412-13.

(3) VIII, p. 121-135.

des possibles laisse-t-elle place, malgré tout, à un devenir singulier à travers lequel l'esprit invente ou découvre le vrai ?

La seule théorie que Dilthey exclut entièrement est celle qui admet une philosophie vraie absolument, dont on s'approcherait au terme d'un progrès indéfini, ou qui, dissimulée sous des formes variées, serait partout présente (« philosophie naturelle »)¹. Toute théorie de cet ordre, à ses yeux, enlève à l'histoire sa signification. Elle lui paraît inconciliable avec l'observation des faits, avec la conscience historique. Toutes les autres interprétations, il s'efforce de les conserver et de les unir. Chaque système exprime une personnalité parce que c'est l'homme total qui crée la métaphysique. Il est inexact de dire que chaque système représente une époque, car on retrouve dans tous les temps des oppositions fondamentales² (mais cependant on devine une même inspiration dans des œuvres contemporaines, aussi diverses que poésie, religion et philosophie). L'état des sciences conditionne les caractères et la matière des discussions philosophiques, mais n'explique pas l'essence des diverses conceptions du monde. Enfin, il est permis de distinguer des attitudes fondamentales, expression des tempéraments humains, mais la constance de ces types n'interdit ni un progrès à l'intérieur de chacun d'eux, ni une évolution de l'ensemble. Cette évolution est donc à la fois un dialogue éternel et un progrès. Les hommes restent les mêmes, les questions ultimes sont insolubles, mais l'esprit prend une conscience plus lucide de lui-même, de ses limites et de sa puissance, il sait davantage et il se connaît mieux³.

Pour comprendre cette synthèse, il nous suffit de rappeler l'idée première de la philosophie de la vie : le sujet est la structure psychique, c'est-à-dire la totalité concrète de l'être vivant. Sentiment, intelligence et volonté sont toujours unis dans le devenir intérieur. La dissociation des activités se réalise non pas dans l'individu, mais dans l'histoire. Il y a des types de conception du monde, parce que chaque personne s'engage dans sa philosophie, il y a un progrès de la conscience philosophique, parce les individus collaborent à une œuvre collective.

(1) VIII, p. 124.

(2) VIII, p. 139.

(3) VIII, p. 39.

La détermination des types de conception du monde devrait être, semble-t-il, comparable à celle des types psychologiques. Mais ceux-ci sont trop nombreux pour nous suggérer une classification des doctrines. D'autre part, s'il est facile, à propos de tel problème déterminé, de distinguer deux réponses caractéristiques, matérialisme et spiritualisme, mécanisme et organicisme, dogmatisme et scepticisme, ce n'est pas là ce que nous cherchons, car nous voudrions distinguer des types de conceptions du monde prises dans leur ensemble¹. Or, si nous nous efforçons de préciser le critère d'après lequel nous ordonnerons les doctrines, nous tombons dans un cercle : le choix de l'essentiel implique déjà le critère cherché. Aussi toute classification, aux yeux de Dilthey, reste-t-elle provisoire. Elle n'est qu'un moyen pour mieux comprendre l'histoire².

Dilthey distingue trois types de doctrines³ : le naturalisme l'idéalisme de la liberté, l'idéalisme objectif. Les idéalistes de la liberté, de Platon à Kant ou à Maine de Biran, trouvent dans l'expérience intérieure de la liberté l'origine de leur conception du monde. Leur système est dominé par la volonté, en ce sens qu'ils pensent le monde à la lumière de cette révélation intérieure. En même temps, ils expriment une certaine attitude à l'égard de la vie, celle de l'héroïsme. Au contraire, les idéalistes objectifs, de Xénophane et Parménide à Goethe et à Schelling, obéissent avant tout à la sensibilité, l'univers est pénétré de valeurs et de significations. Toutes les contradictions de l'existence s'effacent dans une harmonie réconciliée. L'esprit, au lieu de s'opposer à la nature, pénètre et anime celle-ci, les choses deviennent symboles, les détails s'organisent, l'ensemble est un tout achevé, objet de contemplation. Enfin, les naturalistes sont des « intellectuels », ils partent du monde extérieur que nous font connaître les sens, ils y voient le principe de toute certitude, ils soumettent leurs jugements aux lois des choses, comme ils ont tendance à expliquer les phénomènes de conscience par la nature. Et en même temps, dans l'ordre de l'action, ils sont surtout des « sensuels ». Il s'agit donc bien de types psychologiques, mais classés à la lumière des conditions fonda-

(1) VIII, p. 96-97, 35.

(2) VIII, p. 99-100, 86.

(3) V, p. 402-404 ; VIII, p. 100-118.

mentales de la vie humaine, on pourrait dire de la situation métaphysique de l'homme.

A l'intérieur de chaque type, on observe un progrès dans le sens de la lucidité : toutes les conceptions du monde sont antinomiques, il est impossible de déduire ou d'expliquer le monde intérieur à partir des lois de la nature¹. Il est impossible de formuler scientifiquement l'essence de la volonté libre dont l'homme reconnaît en lui la présence irrécusable². Il est impossible de préciser la nature du principe spirituel, que l'idéalisme objectif aperçoit immanent à l'univers³. D'où une dialectique sans fin, à travers laquelle chaque *type* épuise les positions possibles. Le matérialisme devient dualisme, puis accepte l'hypothèse du parallélisme, finalement il se transforme en positivisme et, au lieu de déduire le psychique du physique, il se borne à fixer les limites de la connaissance scientifique. L'idéalisme de la liberté aboutit au « kantisme », il renonce à une métaphysique du réel, maintient la valeur de l'impératif catégorique et se contente du dualisme de la foi et du savoir. Cette doctrine ne réussit pas plus que les précédentes, mais l'attitude vitale, qui est à sa racine, assure à une philosophie comme celle de Kant une validité permanente. Enfin, que le principe du monde soit raison, âme ou volonté, nous tombons dans des contradictions que les diverses philosophies ne résolvent que par des sophismes.

De l'épuisement des positions possibles à l'intérieur de chaque type résulte l'épuisement de cette manière même de philosopher. Nous retrouvons ici le progrès, indiqué plus haut, du dogmatisme à la philosophie de la réflexion : progrès vers la conscience de soi. L'homme renonce à objectiver le monde qui lui est donné dans des rapports vitaux dont la multiplicité interdit une synthèse objective. On pourrait concevoir une dialectique des philosophies, dont le ressort serait les antinomies permanentes de la pensée, dès que celle-ci veut s'appliquer au tout de l'univers⁴. Mais cette dialectique serait la traduction abstraite de la dialectique de la vie, et le sens de tout le mou-

(1) VIII, p. 101-102.

(2) VIII, p. 111.

(3) VIII, p. 117.

(4) VIII, p. 241-242.

vement serait le retour vers lui-même de l'esprit qui s'est perdu dans les choses.

De cette dialectique on trouve bien, ici et là, des éléments : il y a un ordre des problèmes philosophiques (on devait mettre en doute d'abord les témoignages des sens¹⁾. Les antinomies kantiennees sont projetées dans l'histoire, on tente vainement de réaliser l'unité à l'aide de concepts utilisables²⁾.

Mais Dilthey n'a pas analysé précisément cette dialectique, parce qu'elle ne correspond qu'à un aspect de l'histoire de la philosophie. Nous avons, en effet, simplifié en montrant comment la vie, devenue sujet de l'évolution, réconcilie le dialogue éternel et le progrès d'ensemble. Il faudrait tenir compte aussi³⁾ des nations, des époques, des problèmes posés, de l'état des sciences, de la situation sociale et culturelle. Les nations ont leur philosophie comme elles ont leur caractère. Les besoins sociaux imposent à la philosophie des tâches variées, qui ne la détournent pas de sa fonction mais qui interdisent l'image trop simple d'une dialectique interne.

Enfin, le mouvement de la philosophie est sinueux et imprévisible pour une raison autre et plus profonde. C'est l'homme qui crée les philosophies ; or, en dépit de l'identité de la structure formelle⁴⁾, il se renouvelle sans cesse, il se crée et se révèle à lui-même à travers l'histoire⁵⁾. L'histoire de la philosophie reste soumise à l'histoire de l'homme. Certes, puisque la philosophie constitue un système, elle évolue selon une loi intelligible : on ne reviendra pas sur les progrès de la conscience de soi. Mais rien ne permet de déterminer à l'avance le sens que l'homme donnera à son existence, même s'il écoute les enseignements de la philosophie historique. La philosophie changera aussi longtemps que la vie restera féconde et le devenir créateur.

Dilthey ne s'en tient pas à cette conclusion relativement sceptique, et, dans ses derniers écrits, il suggère que l'évolution totale possède la vérité qui échappe à chaque philosophie prise isolément. Dès sa jeunesse, il ne croyait pas qu'il fût possible d'atteindre la vérité philosophique, mais il se refusait à mépriser

(1) VIII, p. 138-39, 145-47.

(2) VIII, p. 69-70.

(3) VIII, p. 94-100.

(4) VIII, p. 79.

(5) VIII, p. 6.

les grands systèmes du début du siècle, à la manière de beaucoup de ses contemporains, prisonniers d'un scientisme étroit. Dans sa leçon inaugurale à Bâle¹, il s'efforçait de rétablir la continuité du devenir spirituel de l'Allemagne. Sans doute, les constructions de l'idéalisme sont fausses (car il n'y a pas de Raison à l'œuvre, ni dans la nature, ni dans l'histoire), mais il est illégitime de rejeter ces monuments du génie comme des constructions absurdes ou folles. Des générations entières ont vécu dans les univers de Hegel et de Schelling. Pour justifier le respect que l'on doit aux systèmes du passé, Dilthey les compare à des « poèmes conceptuels », qui seraient au fond de même nature que ceux de Goethe ou de Schiller.

Dans la dernière période, l'idée des poèmes conceptuels disparaît. Les antinomies des philosophies tiennent à leur prétention scientifique, à l'objectivation illégitime du monde, qui n'est qu'un concept limite : au terme de l'organisation de l'expérience, nous arriverions à saisir le monde, ensemble total de l'expérience. Mais les choses sont données dans des rapports à l'être vivant : la science n'établit des relations objectives que pour les phénomènes, et, bien loin de pouvoir unifier en un système total les perspectives diverses qui résultent de la diversité des rapports vitaux, elle n'est pas même capable d'unifier toutes les données sensibles. Chaque philosophie exprime un certain aspect du monde, celui qui s'offre au spectateur animé d'une certaine intention, placé à un certain point de vue. Toutes les philosophies sont fausses, parce qu'elles donnent une valeur absolue à une image partielle, mais elles peuvent être vraies, si elles expriment adéquatement un côté du réel.

Cette conception de l'histoire de la philosophie semble, à première vue, aussi éloignée que possible de celle de Hegel. Aussi à diverses reprises Dilthey revient-il sur ce point : le sujet de l'évolution n'est pas la raison, les doctrines ne représentent pas une époque, il n'y a pas de système dernier, la contradiction n'est pas le principe du mouvement. En dépit de toutes ces critiques dont on pourrait prolonger l'énumération, sans doute est-ce à Hegel qu'il faut songer si l'on veut comprendre l'idée essentielle de Dilthey, à savoir la portée philoso-

(1) V, p. 13 et sqq.

phique de l'histoire de la philosophie. Cette histoire ne conduit pas seulement en un sens à la doctrine vraie (retour de l'esprit sur lui-même), mais cette histoire tout entière, d'un point de vue nouveau, s'éclaire et prend sa signification exacte : toutes les philosophies sont fausses mais elles sont aussi toutes vraies, parce que chacune exprime un aspect de la vie et que la vérité totale serait faite de leur totalité.

3

Puisque les philosophes ont perdu la naïveté de croire à leurs systèmes, la philosophie en est réduite à se prendre elle-même pour objet, c'est-à-dire à réfléchir sur son passé, à devenir « philosophie de la philosophie ». Quels sont les résultats de cette réflexion ?

Les résultats négatifs sont clairs : la philosophie de la philosophie nous débarrasse de tous les fantômes du passé, elle réfute toutes les constructions. Elle nous libère ainsi des préjugés que nous impose la société, des dogmes religieux comme des croyances traditionnelles. Elle nous rend à la juridiction de notre raison seule, soustraite aux tyrannies collectives de l'imagination ou de l'histoire. L'autonomie de l'esprit s'achève en souveraineté : détachés de toutes les œuvres, de tous les principes, de tous les temps, nous accordons en toute indépendance, aux idées et aux êtres, le crédit qu'ils méritent.

La philosophie de la philosophie apporte-t-elle aussi quelque chose de positif ? Les questions dernières : qu'est-ce que la vie ? qu'est-ce que la mort ? sont sans doute insolubles. Mais Dilthey était foncièrement incroyant. Le transcendant n'était, à ses yeux, qu'une fiction. Les problèmes métaphysiques, comme les relations de l'âme et du corps, sont de pseudo-problèmes, parce qu'il est illégitime de vouloir penser ces relations comme un objet, alors qu'elles doivent et peuvent seulement être éprouvées de manière concrète. La métaphysique est donc impossible si l'on songe aux questions ultimes que nous posons à l'univers (et Dilthey croyait peut-être ces questions inévitables comme la conscience métaphysique éternelle)², mais elle est inutile si

(1) VIII, p. 137.

(2) Cf. Note D à la fin du volume.

nous prenons conscience de notre situation et des limites de notre savoir. Si l'on est résigné à n'être qu'un homme, le refus de la métaphysique n'apparaît plus comme un échec, mais comme une marque de sagesse ou de résignation. Revenu des ambitions folles de jeunesse, l'homme accepte virilement la vie humaine.

En ce cas, il resterait l'amertume d'être limité¹. Mais, si nous ne vivons qu'une vie, nous pouvons les penser toutes, parce qu'il y a en nous des germes de toutes les existences, qu'il ne nous est pas donné de vivre. La « philosophie de la philosophie », en ce sens, répond aux besoins créés par la « conscience historique » : l'histoire nous soustrait à la limitation qu'elle nous révèle inévitable.

Certes, on se demandera comment la totalité des systèmes peut composer la vérité, puisque la fausseté de chacun est due à une objectivation illégitime. Sans doute faudrait-il répondre que la vérité des philosophies est d'expression plus que d'adéquation. Vie et monde sont inséparables, un côté de la vie se confond avec une certaine perspective sur le monde. Ainsi la vérité totale serait la totalité de l'homme.

Il subsiste pourtant une difficulté : la philosophie est aussi une interprétation de l'existence. Si cette interprétation ne se fonde plus sur la destinée métaphysique de l'homme, si elle est immanente, si elle renonce à invoquer un but dernier, comment peut-elle encore prétendre à la validité universelle, comment permet-elle de choisir entre les fins proposées ?

La réponse à ces questions, nous l'avons exposée dans la philosophie de l'histoire de Dilthey. La philosophie systématique est devenue incapable de fonder un ensemble universel, c'est par la réflexion que l'homme trouve en lui-même l'ensemble de la connaissance et de l'action. C'est par observation de la structure psychique, des formes de la moralité, qu'il discerne ce qui est éternel et ce qui est contingent. Ou bien, dans la dernière philosophie, par reprise du passé, il s'efforce d'enrichir son présent, avant de déterminer son avenir. Car la vérité universelle est dans l'histoire, c'est-à-dire dans le devenir total qui est le devenir de l'humanité.

Que serait donc finalement la philosophie conçue par Dilthey ?

(1) VIII, p. 68-71.

Elle comprendrait une partie critique, à la fois théorique et historique : la fin de la métaphysique¹ et des systèmes philosophiques au sens traditionnel. Viendrait ensuite une réflexion de l'homme sur toutes les activités, en particulier sur les diverses sciences physiques et morales. La philosophie serait logique, critique, encyclopédie des connaissances, elle en examinerait et fonderait la valeur. La théorie du fondement des sciences morales serait donc la partie la plus importante de la doctrine positive. Nous avons vu qu'elle menait à une philosophie de l'homme historique, sans que Dilthey explicite cette conclusion comme une philosophie nouvelle de l'histoire. Il y voit le terme dernier de l'effort de réflexion sur la science historique et l'homme qui fait la science. Au reste, cette notion de l'historicité de l'homme reste formelle, car l'homme ne se détermine concrètement que par l'évolution imprévisible de la vie qui n'est accessible à la pensée qu'après coup, au travers des œuvres.

Une philosophie concrète se dégage donc moins de la seule réflexion sur le passé de la philosophie que de la réflexion sur l'ensemble du passé. Moins de la réflexion sur la situation présente de la philosophie que de la réflexion sur la situation présente de la vie. Pour démontrer qu'il est nécessaire de substituer la réflexion à la métaphysique, l'histoire de la philosophie est encore indispensable, mais puisque l'ensemble est dans la vie elle-même, puisqu'il ne reste pas de point fixe², la philosophie véritable est celle de l'homme intégral, et non la philosophie de la seule philosophie. Autrement dit, toute histoire est philosophie.

(1) C'est-à-dire la discipline qui prétend ériger les « conceptions du monde » en vérités scientifiques universelles.

(2) Cf. V, p. CX, et *Der junge Dilthey*, p. 191.

VI

Un examen complet des idées que nous venons de résumer ferait grossir démesurément ce chapitre. Nous nous limiterons à trois points essentiels : 1°) Nous indiquerons d'abord quelques-unes des directions dans lesquelles se sont transmises et développées les idées de Dilthey. 2°) Nous chercherons dans quelle mesure Dilthey a résolu le problème logique ou critique des sciences morales. 3°) Nous nous demanderons à quelle conclusion aboutissent philosophie de l'histoire et philosophie historique.

1

La célébrité n'est venue à Dilthey que tardivement, avec la publication en volume d'essais de jeunesse (*Erlebnis und Dichtung*). Aujourd'hui, sa réputation en Allemagne est grande, et on retrouve, ou du moins on croit retrouver, partout son influence. Mais celle-ci est difficile à estimer exactement, parce qu'elle est diffuse et que beaucoup des idées de Dilthey sont devenues partie intégrante de la conscience historique des Allemands. En tout cas, la détermination précise de cette influence impliquerait des recherches d'érudition. Nous laisserons donc de côté, dans les indications qui suivent, la question de savoir s'il s'agit d'influence directe, de diffusion ou de simple parenté.

On noterait chez beaucoup de sociologues deux idées de Dilthey. Ils considèrent aussi les sciences sociales comme existantes. Dès lors la sociologie ne mérite une existence autonome que si elle parvient à circonscrire un domaine encore inexploré, celui du social en tant que tel. Ainsi raisonnait Simmel par exemple. Il est vrai que Dilthey était sceptique à l'égard des sciences, produits de création réfléchie. Du moins une sociologie, science particulière, au rebours de la sociologie encyclopédique et naturaliste de Comte ou de Spencer, trouvait-elle place dans son système.

D'autre part, et ceci est plus important, les sociologues alle-

mands se représentent le plus souvent la société, à la manière de Dilthey, comme un ensemble intelligible et non, à la manière des positivistes, comme une nature. La société a une structure (quelle que soit la définition que l'on donne à ce terme). Les relations entre phénomènes, loin d'être opaques à l'intelligence, sont compréhensibles. Et les événements, pour être compris, doivent être insérés dans des totalités, ce qui contredit à la fois la prétention d'expliquer les faits par des lois comparables à celles de la physique et la tradition du simple récit. Ainsi la société apparaît finalement comme objectivation de l'esprit, cristallisation de règles conscientes ou d'actes volontaires ou de sentiments significatifs, et l'histoire des collectivités est le lieu du devenir spirituel.

En ce qui concerne la psychologie, son influence directe fut, semble-t-il, faible, mais dans la plupart des théories contemporaines, on apercevrait l'une ou l'autre de ses idées. (Seule la psychologie dite *geisteswissenschaftlich*, de Spranger par exemple, dérive en bonne partie de sa doctrine). L'effort pour rapprocher la sagesse des moralistes et la psychologie de laboratoire se retrouve, sous les formes les plus variées, chez les psychanalystes, dans la caractérologie et dans d'autres sciences morales. Enfin, même entre la psychologie de la « forme » et celle de la structure, en dépit des oppositions, on trouverait des points communs. Dilthey est un des initiateurs du mouvement de réaction contre la psychologie naturaliste, comme Bergson en France.

En ce qui concerne l'histoire proprement dite, on observerait sans doute, chez quelques élèves (Nohl, Groethuysen) la méthode de Dilthey. Mais dans l'ensemble, celle-ci a eu plus d'admirateurs que de disciples. Elle paraissait trop liée à la personnalité, à l'art de Dilthey. Il est probable que beaucoup d'historiens ont appris dans son œuvre à revivre le passé dans son intégralité, à saisir le lien des manifestations de l'esprit. Il serait difficile de formuler l'enseignement et de marquer les emprunts.

L'influence et la célébrité posthumes de Dilthey tiennent avant tout à sa philosophie, au sens le plus large, théorie des sciences morales, philosophie de l'histoire, philosophie de la vie. C'est à lui qu'on fait remonter l'effort pour dégager la logique origi-

nale des sciences morales, d'autre part la philosophie de la vie répond à la volonté d'irrationalisme, si répandue dans l'Allemagne actuelle. Le relativisme historique de Dilthey paraît déjà contemporain des incertitudes d'après-guerre. Et Heidegger prétend servir l'œuvre de Dilthey, en développant une philosophie de l'homme historique.

✓ Nous retrouverons ces problèmes dans le Livre II. Nous aurons alors à montrer la distance qui sépare la philosophie de la vie, qui veut rester rationnelle et rigoureuse, de l'irrationalisme frénétique. De même, nous montrerons l'intervalle entre le relativisme perpétuellement surmonté de Dilthey, et le relativisme, résigné jusqu'à l'absurde, d'un Mannheim¹. Enfin, nous nous demanderons dans quelle mesure la phénoménologie de l'homme historique est bien conforme, en profondeur, à l'inspiration de Dilthey.

Pour l'instant, nous ne prétendons pas répondre à de telles questions. Aussi bien avons-nous cherché, dans notre exposé, à éviter les concepts qui auraient fait surgir des problèmes extérieurs à la pensée de notre auteur, par exemple « naturalisme » ou « réaction contre le naturalisme ». Si nous voulions rester contemporains de Dilthey, c'est sur l'effort de synthèse que nous devons mettre l'accent. Son intention dernière était, en effet, d'exprimer de manière positive un univers spirituel.

2

Dilthey a-t-il résolu le problème qu'il s'était posé : « fonder » les sciences morales ? Ecartons d'abord les prétentions d'encyclopédie ou de synthèse des sciences. Laissons également de côté les analyses purement méthodologiques. Prenons uniquement la recherche des principes premiers.

Dilthey a lui-même abandonné la solution psychologique. Il n'est donc pas nécessaire de la critiquer longuement, il suffit d'indiquer pourquoi la psychologie ne peut certainement pas remplir les fonctions qu'il lui attribuait.

Si nous considérons des sciences comme l'économie ou le

(1) Cf. Notre livre *La Sociologie Allemande contemporaine*, chap. II, Paris, Alcan, 1935.

droit qui portent sur des faits du « second degré », nous pourrions affirmer qu'elles étudient des faits psychologiques (besoin, intérêt, obligation). Mais, en réalité, ni la doctrine économique, ni la doctrine juridique n'ont jamais été d'ordre psychologique, en dépit des affirmations d'économistes ou de juristes. Les relations intelligibles de l'économie classique ou de toute théorie abstraite en général, traduisent une logique, immanente à l'ensemble économique ou juridique, qui suppose peut-être mais qui dépasse toute psychologie des décisions humaines¹. D'autre part, si certains phénomènes économiques s'expliquent par les réactions psychologiques de tel ou tel groupe humain, une psychologie générale ne saurait prévoir ces réactions. Leur diversité même impose le recours à l'observation, qui accompagne la science économique et ne saurait donc la fonder. En un mot, la théorie antérieure à la science empirique n'est pas psychologique, et la psychologie concrète ne saurait constituer la base de l'économie parce qu'elle n'est ni plus connue, ni plus certaine que celle-ci.

Sans doute, si nous reprenons l'exemple de la pédagogie, nous devons reconnaître que celle-ci peut et doit utiliser des résultats de la psychologie. Et on répéterait la même formule pour bien d'autres sciences morales. Mais il s'agit là de collaboration, non de fondement. Même dans le cas de la pédagogie, on peut mettre en doute que l'analyse suffise pour déterminer le but universellement valable de l'éducation. Il n'y a pas qu'une seule manière de concevoir l'équilibre de l'âme.

De manière générale, la psychologie ne saurait servir de fondement à toutes les sciences morales : 1) parce que ni les faits ni les relations, ni les explications ne sont, dans ces sciences, toujours psychologiques. 2) parce que les connaissances psychologiques ne présentent ni un caractère de priorité, ni un caractère d'évidence, qui légitime la situation de science fondamentale.

Cependant, sans parler de la signification des *Ideen* dans l'évolution de la psychologie, l'intuition de Dilthey, rattacher toutes les sciences morales à l'étude de l'homme, est profonde.

(1) La question des rapports entre psychologie et théorie économique mériterait une longue étude que nous ne pouvons entreprendre ici.

L'erreur est d'avoir imaginé une psychologie qui serait une science certaine de l'homme historique et concret. Avant une telle science vient nécessairement la critique de la connaissance que l'homme acquiert de lui-même ; et il n'y a pas une science unique et homogène qui atteigne à la fois l'essence et les formes multiples de l'homme.

Quant au dernier système, il n'est pas question de le discuter ici. Les concepts fondamentaux en sont sans doute valables, mais ni la théorie de l'« expression », ni celle de la « compréhension », ni celle des concepts, ne sont entièrement élaborées. Ces fragments très riches ne sont qu'un point de départ. On retiendra beaucoup d'idées fécondes (le caractère circulaire de la connaissance historique, la spécificité des concepts, la solidarité du récit et des sciences historiques, la catégorie de signification et le privilège de la pensée rétrospective, etc.), mais il y aurait à en préciser la portée et à en approfondir l'origine.

De plus, la logique de la connaissance historique dépend dans l'œuvre de Dilthey d'une philosophie. Qu'on retienne la formule de structure ou celle de signification, toujours l'ensemble est immanent aux parties, par suite les relations et les concepts du savant viennent de la réalité elle-même. L'historien saisit, ou du moins croit saisir, le tout d'une époque, d'une œuvre ou d'une évolution. Or, l'intelligibilité des successions historiques, l'immanence de la totalité aux éléments n'impliquent nullement l'adéquation des concepts scientifiques au réel. Au contraire, *le fait que le passé humain est immédiatement intelligible a pour inévitable conséquence la pluralité des interprétations rétrospectives et la nécessité du découpage.*

De cette équivoque, Dilthey n'a pas pris conscience, mais il a retrouvé le problème d'une autre façon. Pour que l'histoire soit universelle, il faut que l'ensemble auquel on rapporte les événements le soit lui-même. Il faut que ce qui est significatif pour l'historien, le soit pour tous. Or, si toute reconstitution du passé n'est jamais que le contact de deux époques ou de deux esprits, la présence de l'ensemble dans la réalité n'empêchera ni la pluralité ni la particularité des perspectives historiques. Dilthey a aperçu le problème de la vérité de l'histoire, mais il l'a abordé, si l'on peut dire, au-delà de la logique. Il a ignoré ce qui allait être l'œuvre de Rickert et de Max Weber, l'effort

pour circonscrire le domaine des jugements sur le passé valables pour tous, indépendamment de toute saisie de la totalité. Sa philosophie est donc plutôt une transposition positive d'une philosophie totale qu'une critique de la connaissance. Mais en fait, comme nous allons le voir, cette transposition finit par impliquer le dogmatisme qu'elle voulait éviter.

3

La conclusion de la philosophie de Dilthey paraît être le relativisme. Or Dilthey se défend du relativisme comme il proteste contre le reproche d'esthétisme. Comment arrive-t-il à surmonter le relativisme ou du moins à l'intégrer dans une vérité universelle ?

Le relativisme dans la doctrine de Dilthey semble avoir une double origine. D'une part, les œuvres de l'esprit se transforment sans cesse, comme l'homme lui-même et comme les sociétés : droit, philosophie, culture sont à chaque époque solidaire d'un ensemble différent. L'idée de système interdit soit la réduction du marxisme vulgaire, soit l'historisme intégral de Mannheim. En dépit de l'intégration à des totalités différentes, les philosophies, par exemple, constituent une suite intelligible, et il est impossible de les interpréter uniquement par rapport à la réalité sociale. Malgré tout, dans cette direction, l'homme ne connaîtrait que des vérités provisoires.

D'autre part, la science historique, comme toutes les créations de l'intelligence, est partie d'un ensemble qui, lui aussi, appartient à l'histoire. La signification de ce qui n'est plus ne varie-t-elle pas avec la signification que donnent à l'existence ceux qui font la science ?

Cette dernière difficulté, Dilthey l'a, semble-t-il, mal dégagée. Elle n'avait pas de place dans sa théorie de philosophe, parce qu'elle s'opposait à sa pratique d'historien : à ses yeux, la conscience historique consiste et à rendre présent le passé, et à traiter le présent comme s'il appartenait au passé. Mais cette assimilation n'est possible qu'au savant. Dans l'ordre de la théorie, les réalités sont peut-être toutes sur le même plan. Il n'en va plus de même dès que l'on envisage l'homme dans l'histoire. Pour celui-ci, il existe un présent incomparable à tout

autre instant, parce qu'il est vécu, et un avenir déjà efficace, puisqu'il est l'objet de la volonté.

Certes on peut, au nom de l'objectivité scientifique, exiger le détachement, mais il serait vain d'esquiver ainsi les difficultés philosophiques. Les dimensions du temps restent marquées, même pour l'historien, ce qui impose la tâche d'élucider cette solidarité de la vie actuelle et de la rétrospection. Ensuite l'objectivité de la connaissance, garantie par ce prétendu détachement, enferme la doctrine dans la contemplation pure. Si bien que Dilthey n'arrive ni à enseigner une éthique, ni même à définir concrètement une attitude. Faute de connaître l'action, il néglige la catégorie du présent et il n'aboutit pas à une philosophie réformatrice.

Quant au devenir sans terme de tout ce qui est humain, il tâchait de le dépasser par l'affirmation que l'ensemble universel devient à travers l'histoire ou que la vérité totale est faite de toutes les philosophies partielles. Mais il retombe ainsi dans la philosophie des postulats dont il avait horreur. Car comment justifier ces propositions ? Il est aussi facile et séduisant que gratuit de prétendre que l'évolution intégrale constitue la vérité universelle, car comment pourrions-nous le savoir, puisque, par définition, nous ne connaissons que le relatif et le particulier ? La solution de Hegel implique le primat d'un système par rapport auquel l'histoire se définit comme la réalisation progressive de la vérité. Mais si nous ne possédons pas de théorie, si nous nous plongeons dans le flux de l'histoire et n'arrivons à surmonter le temps que dans des généralités psychologiques, alors nous n'avons pas d'autre recours qu'un acte de foi. On ne peut ni affirmer ni démontrer une vérité inaccessible.

Sans doute, ce postulat sera aisément accepté. Au fond, il consiste à faire confiance à l'homme et à la durée. La vérité devient parce que l'homme se crée lui-même. Mais sur le plan philosophique, un postulat, si sympathique soit-il, reste bien un échec de la pensée. A moins qu'il ne s'agisse d'une antinomie dernière : si on possédait la vérité, l'histoire ne serait-elle pas arrêtée ? Mais s'il n'y a ni vérité ni progrès, y a-t-il encore une histoire ?

D'une autre manière encore, le système de Dilthey aboutit à un échec. Il y avait en lui deux tendances : d'une part vers la

biographie, de l'autre vers l'histoire universelle. Il ne semble pas qu'il ait trouvé le moyen de les réconcilier.

Les rapports de l'individu au tout étaient à ses yeux le mystère de l'histoire¹. La science apporte-t-elle la lumière ? La psychologie analytique par la notion d'ensemble acquis explique l'assimilation par une personne de l'héritage collectif. L'observation du réel² nous montre comment la collaboration des hommes crée d'elle-même les œuvres, institutions, science, philosophie, qui survivent aux individus et donnent un sens à leur vie.

Mais il n'en reste pas moins que la biographie est considérée comme le genre historique par excellence³, parce que la personne est la valeur immédiate et suprême⁴, et que les époques ne se réalisent que par les génies qui donnent une forme achevée aux richesses diffuses dans une collectivité. Or, l'analyse de la connaissance historique nous a montré que la particularité des êtres et des accidents s'efface dans la pensée rétrospective. Le souvenir conserve les seuls événements qui ont transformé ou enrichi l'esprit objectif. Certes, le biographe remet l'individu dans le milieu et le milieu désigne, nous le savons, l'éducation reçue, les influences subies, les rencontres humaines, tous les échanges à travers lesquels l'individu forge sa destinée. La biographie est finalement une époque vue à travers un homme⁵. N'en reste-t-il pas moins une double orientation divergente, car quel biographe pourrait obéir à une sélection selon l'universel ?

La contradiction éclate si, au lieu de songer à la disparition de l'individuel dans la vie-objet, on cherche à comprendre comment, dans l'individu-sujet, s'édifie l'ensemble universel.

Nous avons indiqué la solution que suggère Dilthey. L'individu est historique avant d'être historien. Mais, aussi longtemps que l'idée même de l'individualité n'est pas transformée, l'obscurité subsiste. Car, ou bien l'esprit individuel est limité, comme l'organisme et le caractère, et alors comment pourrait-il s'élargir aux limites de l'humanité ? Ou bien il est en lui-même supé-

(1) I, p. 100.

(2) VII, p. 284. *Der junge Dilthey*, p. 190.

(3) I, p. 33-34 ; V, p. 225-26.

(4) VII, p. 212.

(5) VII, p. 247-251.

rieur à l'individualité parce qu'il est capable de la penser et de se penser, mais alors ne faut-il pas renoncer au principe de la philosophie de la vie selon lequel l'ensemble psychique reste toujours le sujet ?

Que cette difficulté se soit imposée à Dilthey, nous en trouvons la preuve dans les derniers fragments¹. Il parle de l'unité de la nature humaine, il évoque Leibnitz, l'esprit de chacun serait le reflet de l'esprit de tous. Il rappelle aussi Hegel, mais il ne s'arrête et ne pouvait s'arrêter à aucune solution, car comment intégrer à sa doctrine cette adéquation du microcosme à l'univers ?

Dilthey reprochait à Hegel de sacrifier, dans sa philosophie de l'histoire, les personnes au tout. En fait, il n'y a pas davantage, dans sa théorie, de salut pour l'individu. On aperçoit mal cette conclusion inévitable parce que le sujet qui philosophe, c'est l'individu et que, d'autre part, l'universel est postulé (ou suggère) mais non pensé ou affirmé. Il n'en reste pas moins que l'homme ne survit que dans la mesure où il se dépasse et s'objective : comment attribuer le plus de prix à ce qui est condamné à périr ? Le but suprême, est-ce de vivre et de se réaliser, ou de créer ?

*
* *

Dilthey a cherché à faire, grâce à l'expérience de l'histoire, la synthèse de la philosophie poétique et de la philosophie au sens technique, Nietzsche et Hegel réconciliés, si l'on peut dire, grâce à la méthode scientifique. Cet effort paradoxal a-t-il réussi ?

On reconnaîtra, à coup sûr, que la réflexion de Dilthey sur la philosophie a eu une signification historique. Elle était nécessaire, elle répondait à une question qu'on n'a pas fini de poser : que faire lorsqu'on ne croit plus à la philosophie et qu'on est professeur de philosophie ? Ou encore, en style plus relevé, comment faire encore de la philosophie lorsque l'on a reconnu que seule la science positive atteint une vérité qui s'impose à tous ? En un autre sens, cette interrogation de la philosophie à

(1) VII, p. 199, 277, 282.

elle-même est éternelle comme la philosophie. Philosopher, c'est toujours chercher une philosophie.

Nous nous demandons donc seulement quelle est la portée des résultats. Or, aux yeux de Dilthey, Nietzsche¹, parce qu'il s'adresse à l'individu isolé des œuvres collectives, n'arrive pas à justifier sa prédication morale et le renversement de la table des valeurs. Mais Dilthey y parvient-il lui-même ? Comment choisir entre les valeurs qui ne sont pas conciliables, entre les fins dernières qui s'excluent nécessairement ? On répondra que grâce à la compréhension historique, nous nous situons dans l'ensemble qui devient, nous prenons conscience de la continuité historique, à la fois de ce qu'est le présent et de ce que doit être l'avenir. Mais — et c'est Dilthey lui-même qui le proclame — une époque n'est jamais unifiée, l'évolution ne suit pas une seule ligne. De plus, la reconstitution du passé exprime déjà ce que nous sommes. Comment nous permettrait-elle de prendre, d'une manière valable pour tous, les décisions qui doivent nous engager ? La vérité du tout, même affirmée par un acte de foi, ne vaut que pour la contemplation, car elle embrasse indifféremment toutes les actions humaines pourvu qu'elles s'insèrent dans le devenir de l'esprit.

Invocera-t-on la structure des systèmes ? Outre qu'une telle réponse suffirait en tout cas aux seuls besoins de la pensée, mais non aux exigences de l'action, elle prêterait à une objection facile. La loi d'évolution des systèmes n'est pas univoque, parce que la progression de ceux-ci n'est pas arrêtée à l'avance. S'agit-il de la philosophie ? On peut dire qu'elle doit aujourd'hui adhérer au réel, être pénétrée de méthode scientifique, mais le contenu qui doit remplir notre conception du monde dépend de l'existence des hommes. — Et notre existence, comment la déterminerons-nous ? Aucun système ne conduit à une conclusion impérative, à moins que notre vision du monde ne soit déjà orientée par une volonté actuelle. Tous les ensembles renvoient, comme à leur source profonde, à la vie elle-même, dont l'essence est de créer toujours mais de ne se fixer jamais².

(1) V, p. 371, VII, p. 250, VIII, p. 162-164. Correspondance avec Yorck, p. 239.

(2) Voir note E et F.

La vie ne se connaît elle-même qu'indirectement et partiellement, le privilège de la pensée rétrospective aboutit à un primat de la contemplation, et pourtant plus nous sommes livrés à l'histoire, plus il nous faut décider de vivre, c'est-à-dire choisir.

CHAPITRE II

Logique de l'histoire et philosophie des valeurs (Rickert)

Nous ne rencontrerons pas dans ce chapitre les mêmes difficultés que dans le précédent. La philosophie de l'histoire de Rickert¹ est constituée avant tout par une logique de la connaissance ou théorie de la *Begriffsbildung*. Rickert entend par ce terme, non la seule manière de former des concepts, mais la manière de juger. Or, penser, c'est juger. L'analyse de la *Begriffsbildung* est donc le principe de toute épistémologie ; seule elle permet de donner réponse à la question critique : à quelles conditions est possible une reconstitution du passé qui puisse prétendre à être vraie universellement ? Nous avons affaire à une sorte de méthodologie systématique, au-dessous de la théorie de la connaissance, au-dessus de l'épistémologie concrète.

A vrai dire, Rickert, comme Dilthey, prétend apporter une doctrine intégrale. La philosophie critique de l'histoire est le terme dernier d'une progression dont la thèse serait le dogmatisme et l'antithèse le scepticisme². Et il voit dans la théorie des valeurs le principe de l'histoire universelle, la dialectique de la Raison historique.

Plus précisément, la logique historique est précédée d'une réflexion transcendente qui met au jour les *formes* universelles de l'expérience, avant toute distinction de méthode ; elle est dominée par une certaine interprétation du kantisme ; elle est suivie par une philosophie des valeurs qui contribue à expliquer et à justifier les caractères du jugement historique. On peut donc se demander si nous avons le droit d'isoler la logique.

(1) Voir note I à la fin du volume.

(2) *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 133 et sqq.

(3) *Ibid.*, p. 126.

En dépit de ces réserves, il me paraît légitime de séparer, au moins dans une large mesure, la logique de l'ensemble de la philosophie de Rickert. En premier lieu, ni la théorie de la connaissance, ni celle des valeurs ne sont ici *essentiellement* historiques. Le criticisme de Dilthey se confond avec une philosophie de l'histoire, parce que la réflexion de l'esprit sur lui-même est en soi historique. Au contraire, Rickert étudie les rapports éternels du sujet et de l'objet, comme si l'un et l'autre étaient soustraits à la contingence et à la durée. Quant à la théorie des valeurs, elle n'est pas davantage une méditation sur le passé ou l'évolution humaine. Les valeurs universelles sont démontrées à l'aide de raisonnements strictement logiques : on ne saurait nier la vérité sans renoncer à penser.

Sans doute nous ne négligerons pas entièrement la théorie des valeurs, nous l'exposerons brièvement dans la mesure où elle répond aux problèmes de l'histoire : l'histoire-science, l'histoire universelle et la philosophie de l'histoire se distinguent par les systèmes de références qu'elles emploient, par la manière autre dont elles rapportent les faits aux valeurs. Et enfin Rickert prétend à l'universalité sans sacrifier la réalité du devenir : ce qui résout une des antinomies fondamentales de la philosophie historique.

Quant à la critique transcendentale, nous pouvons en faire entièrement abstraction. Nous partirons dans l'exposé qui suit, comme Rickert lui-même, de la réalité telle qu'elle s'offre à nos yeux. Nous avons le droit d'ignorer qu'elle implique des valeurs ou des formes. Tout se passe dans la théorie de l'histoire comme si la notion de réalité était claire pour tous.

Enfin la logique historique paraîtrait plus forte et plus profonde, elle se comprendrait mieux s'il nous était possible d'exposer la manière de philosopher dont elle est solidaire. Contentons-nous de quelques indications. Le kantisme se définirait comme une doctrine des valeurs. Entre le scepticisme à quoi mène la psychologie et la transcendance métaphysique, Kant introduit un plan nouveau : celui des choses qui ne sont pas mais qui valent (c'est-à-dire qui s'imposent à tous les hommes, indépendamment des intérêts et des désirs). Le subjectivisme transcendantal, loin de conduire au relativisme, est la seule garantie de l'universalité. Le moi qui constitue l'objet est à la fois principe et norme de

toute vérité. Or, la vérité est une valeur. La logique est donc une partie de la théorie des valeurs, et il n'y a pas d'être antérieur au connaître.

Bornons-nous à ces indications qui peut-être justifient le « découpage » auquel nous sommes obligés. La doctrine des formes historiques (qui au reste a été écrite avant que le système ne fût achevé) se suffit à elle-même. Elle ouvre des perspectives, mais ne suppose pas de résultats antérieurs.

I

Rickert expose sa théorie selon un ordre synthétique. Il part du continu sensible et recompose, par addition de caractères, l'histoire réelle, en allant toujours du formel au matériel. Nous n'avons qu'à suivre les moments de cette progression : limites des sciences de la nature (1), méthode d'individualisation et histoire de la culture (2), compréhension (3), fondement de l'objectivité et théorie des valeurs (4), science et philosophie de l'histoire (5).

1

La réalité qui nous entoure et que nous cherchons à connaître, nous apparaît doublement infinie, dans l'ordre de l'extension et dans l'ordre de l'intensité. Sans limites les choses s'étendent dans l'espace, les phénomènes se déroulent dans le temps. Chaque centimètre de matière recèle d'innombrables qualités. Non seulement deux feuilles d'un même arbre sont différentes, mais nous n'aurions jamais fini d'épuiser les apparences de ses dentelures, de ses fibres, de ses couleurs. Cette infinité qui caractérise la continuité du monde donné à notre perception, défie la puissance de notre entendement.

Or, la science est une manière de penser le monde, elle est constituée par des jugements, qui valent pour le réel, non par des images qui le reproduisent. Elle porte sur un objet fini, sans quoi elle s'épuiserait vainement à la poursuite d'un but inaccessible, elle tend à une forme systématique. Les conditions fondamentales de la connaissance résultent de ce conflit premier entre l'infinité de notre perception et la finitude de notre science. Toutes les sciences ont un caractère commun : elles surmontent l'infini sensible. Elles se distinguent par la manière dont elles suffisent à cette nécessité identique.

Essentiellement il existe deux types de sciences parce qu'il existe deux méthodes pour surmonter l'infini sensible. Dans un

cas, on explique le réel à l'aide de lois, dans l'autre, on l'organise en un devenir singulier et on sélectionne la matière en la rapportant à des valeurs. Une telle disjonction apparaît non seulement évidente, sitôt formulée, mais elle est exhaustive. On s'intéresse à la loi ou au fait, à la généralité ou à la singularité. L'objet de la science est fini, grâce aux relations qui sous-tendent l'univers ou grâce aux valeurs qui le peuplent et le différencient.

*
**

Toute science ¹ utilise des mots et des concepts. La réduction de l'infini sensible commence par la substitution de significations déterminées aux images innombrables et imprécises. Le mot n'est pas en effet un ensemble de traces matérielles sur un papier ou de mouvements dans l'air. Il a une « signification » qui est identique à elle-même, quand bien même le mot apparaîtrait sous de multiples aspects sensibles ; et cette signification « vaut » pour de nombreux phénomènes. Elle est générale (*allgemein*).

Le mot ne remplit entièrement sa fonction que s'il a une signification exacte, autrement dit, s'il correspond à un concept. En effet un concept surmonte le double infini. Comme les caractères qui en définissent la compréhension, les objets qui rentrent dans l'extension d'un concept sont en nombre fini. Nous ne risquons plus de nous perdre dans une énumération de qualités, ni de collectionner indéfiniment des objets hétérogènes. Le concept est donc général, il vaut pour une série de cas particuliers. Puisque toute pensée est conceptuelle, toute science, en tant qu'elle utilise des concepts, sera générale.

Mais le concept seul ne réussit pas à surmonter l'infini sensible. En effet, il est défini par une ou des propositions composées de mots. Or les mots conservent la marque de leur origine empirique, ils nous renvoient à une intuition : ils ne garantissent donc pas la validité du lien établi par le concept. Pour justifier l'unité des qualités, le groupement des êtres dans le concept, il importe, non de se reporter aux mots, mais de s'élever

(1) La théorie du jugement physique est exposée dans les *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, chap. I, p. 31-102.

au jugement. Tout concept peut être analysé en jugements. Le concept est valable si les jugements qu'il implique sont valables.

A quelles conditions cette validité est-elle assurée ? Le jugement vaut dans la mesure où la relation qu'il pose entre deux termes n'est pas solidaire de l'instant ni du lieu où elle a été observée, autrement dit la relation est valable si elle est nécessaire. Nous ne surmontons réellement l'infini sensible que grâce à la nécessité. Seule la nécessité d'un rapport nous garantit l'application de nos concepts : car ceux-ci n'ont de signification que s'ils correspondent à des régularités, ou dérivent de la structure du monde.

Sans doute, on peut concevoir une science qui se contenterait de concepts généraux, qui s'arrêterait à une classification. Mais elle ne surmonterait ainsi que l'infini intensif, non l'infini extensif. Rien, en effet, ne nous donnerait l'assurance que tous les phénomènes trouvent place dans les cadres de notre pensée. Et puis, nous utilisons des classifications dans la mesure où nous ne les jugeons pas arbitraires. Or, pour qu'une classification soit naturelle, il faut bien que nous ayons dégagé les caractères essentiels ou simples. Nous sommes ainsi renvoyés à des jugements qui vaudraient pour expliquer des phénomènes et non simplement pour les organiser. Une classification n'a de sens pour nous que si elle a, pour fondement ou pour but, une explication par les lois.

La loi naturelle est le type même de la connaissance scientifique. Les vrais concepts scientifiques se réduisent à une série de lois. Leur généralité dérive de la nécessité des jugements virtuels qui les définissent. Pour ne prendre des phénomènes que leurs caractères communs, il faut bien dégager, non par accumulation d'expériences mais par analyse, la raison de ces constances. Un concept scientifique est donc d'autant plus parfait qu'il s'est détaché davantage de l'intuition sensible. Les choses doivent être décomposées en relations, puisque les choses ne sont que des données de fait, imperméables à la pensée. L'idéal de la science de la nature serait atteint, si les sciences, réunies en un système unique, ne comportaient plus qu'un seul concept de choses. La science fondamentale poserait les « atomes » : tout serait expliqué ensuite par des relations entre atomes. Les

concepts de choses, introduits par une science inférieure (organisme, corps chimiques, lumière ou son), seraient dissous par une science supérieure en relations. Un support unique, des rapports innombrables, telle serait la science totale dans son achèvement¹.

Une telle science vaudrait pour le monde, mais elle serait infiniment éloignée de son point de départ, le donné sensible. On peut même dire que plus elle progresserait, moins elle conserverait d'éléments empruntés à la réalité immédiate. Il reste donc une limite infranchissable à la science de la nature : l'individuel, le phénomène qui s'est réalisé à un certain point de l'espace, à un certain instant, l'événement pur, avec ses qualités propres, échappera toujours aux concepts des sciences de la nature. On peut dire que l'univers de la science devient de plus en plus « irréel », si on entend par réel le monde de notre perception : ou encore que la limite des sciences de la nature, c'est la réalité même, dans sa singularité².

2

L'analyse des sciences de la nature suggère donc un premier concept du fait historique, à savoir l'*individuel*.

Mais en ce sens, l'individuel n'est pas objet de sciences historiques. Il est inaccessible à toute connaissance conceptuelle, c'est-à-dire à toute pensée. D'autre part, nous utilisons, dans toutes les sciences, des mots et des concepts qui ont une signification générale. Donc le vrai problème n'est pas de concevoir une science qui rejoindrait la donnée singulière que néglige toute physique, mais uniquement de déterminer une science qui, à l'aide d'instruments généraux, conserverait de la réalité individuelle quelque chose de plus que les sciences de la nature. Ou encore dont les concepts s'orienteraient dans une autre direction.

Or³ nous vivons dans un monde d'individus. Mes objets familiers existent pour moi dans leur singularité. Ma table, ma chaise, mon porte-plume me paraissent beaux, utiles, pratiques, etc. Les paroles et les gestes des personnes qui m'entourent me plaisent,

(1) *Grenzen*, p. 83 et sqq.

(2) Cf. en particulier *Ibid.*, p. 228-30.

(3) La déduction suivante se trouve exposée dans *Grenzen*, p. 305-338.

me répugnent, etc., les actes, les choses sont donc individualisés par la valeur, vitale ou morale, que je leur prête. En tant que meuble, par sa fonction, cette table a une signification. Et je ne saurais la décomposer en parties, sans supprimer son être même. La signification du meuble rend indivisible l'ensemble matériellement divisible. Tout objet ainsi considéré est individuel, non plus au sens banal qu'il se trouve ici à tel moment du temps, qu'il a telle odeur, telle forme : il est *in-dividuel* en ce sens qu'il est *un* et *total* ou qu'il n'est pas.

Il suffit de prolonger dans la science cette attitude de la vie pour définir l'objet propre de l'histoire. La science organise l'univers historique en rapportant à des valeurs une matière amorphe, de même que les hommes par leurs désirs, leurs volontés, leurs jugements de valeur diversifient le monde neutre qui s'offre à leur entendement. D'un coup, nous résolvons le double problème posé : conserver dans la science l'individualité des choses sans nous perdre dans l'infini des qualités. L'histoire a pour objet des individus, elle sélectionne sa matière en rapportant les phénomènes à des valeurs.

Deux exemples empruntés au livre même de Rickert illustrent bien sa pensée. Le diamant le plus gros du monde, le « Kohinoor » est individuel (*in-divisible*), en tant qu'on le rapporte à la valeur du diamant. Sa signification est attachée à sa qualité singulière. Prisé, il perdrait l'intérêt qu'il présente pour nous. Son individualité est donc, si l'on peut dire, absolue et artificielle : elle tient tout entière à notre volonté, mais elle ne saurait disparaître sans que l'objet même, en tant qu'objet historique, cessât d'exister. D'autre part la couleur de la capote que portait Frédéric II à la bataille de Rossbach nous est indifférente. Sans doute, cette couleur pourrait retenir notre attention s'il s'agissait d'étudier le costume à cette époque ou encore le caractère du roi. Tout exemple de détail insignifiant paraîtra toujours cherché et douteux¹. Et pourtant nous sentons bien qu'une infinité de phénomènes du monde passé sont éliminés par l'histoire. Nous n'aurions jamais fini de décrire centimètre par centimètre la carnation de Cléopâtre ou le manteau de Frédéric II (dans sa réalité matérielle).

(1) *Grenzen*, p. 294.

Nous substituons ainsi au monde infini des choses sensibles un univers fini d'individualités significatives (personnes, actes ou objets). Les valeurs remplissent d'une autre façon la même fonction que les lois dans les sciences de la nature. Elles permettent de discerner l'essentiel du secondaire, ce qui nous intéresse de ce qui ne mérite pas d'être retenu. Dans un cas, nous conservons les caractères communs à une multiplicité d'êtres ou d'événements et nous expliquons les liaisons constantes de caractères ou les répétitions par des rapports nécessaires. Dans l'autre, nous faisons un choix dans le réel d'après les valeurs qu'affirmaient les hommes que nous étudions, beauté, vérité, culture, Etat.

Simplement devons-nous ajouter que l'historien va au-delà de ce qu'exigerait la stricte pensée conceptuelle¹. Il ajoute un grand nombre de détails qui rendent vie et couleur à ces individualités disparues. Mais la logique de l'histoire a le droit de se borner à l'analyse des seuls jugements historiques. Or ces derniers portent sur des individus sélectionnés en rapportant les réalités du passé à des valeurs. Un tel principe n'a rien de mystérieux, il se borne à formuler en termes rigoureux cette vérité banale : nous ne retenons des choses mortes que ce qui, à un titre ou à un autre, nous intéresse, nous émeut, nous passionne².



Une telle définition de l'histoire est doublement incomplète. Elle n'indique pas comment l'histoire progresse, quel est l'équivalent en histoire, de l'effort vers des lois de plus en plus générales. D'autre part, elle est strictement formelle, et ne précise pas l'objet qui se prête à une telle élaboration.

L'historien ne se contente pas d'établir des faits. De même que l'explication d'un phénomène par une loi s'intègre dans un système de lois, ainsi un événement ne prend sa vraie signification que dans un ensemble³. Mais l'ensemble historique n'est pas un terme plus général, un rapport valable pour un grand nombre de cas particuliers. L'ensemble est singulier et unique

(1) *Grenzen*, p. 350-55.

(2) *Grenzen*, p. 337.

(3) *Grenzen*, p. 360-68.

comme l'événement lui-même. Il n'y a eu qu'une seule fois un empire romain, comme il n'y a eu qu'une bataille de Cannes, qu'un assassinat de César. Nul empire n'a présenté les mêmes caractères que l'empire romain, de même que nul assassinat de dictateur n'a été identique à celui de César. La relation d'un fait à un ensemble est plutôt celle de partie au tout que de particulier à général, d'exemple à loi.

Aussi bien cette totalité n'existe qu'en vertu du même principe de rapport aux valeurs. L'historien découpe les « tous » comme les individus, selon le but de sa recherche, selon les objets qui lui paraissent intéressants. Il étudie l'histoire d'un art, d'une école, d'un Etat, d'une guerre : unités diverses de significations, autrement dit relations de réalités sensibles à des valeurs.

Comme il localise le fait dans l'espace social, de même il le localise dans le temps, dans une évolution singulière¹, dont l'individualité résulte de l'application du même principe. Rickert distingue sept acceptions du concept d'évolution. Nous n'avons pas besoin d'entrer dans le détail. Dégageons l'idée essentielle. L'historien n'a besoin ni de l'idée morale du progrès ni de l'idée métaphysique d'un devenir dont le terme dernier serait à la fois le but et le principe. Mais l'idée d'un simple changement ou même d'une transformation orientée ne lui suffit pas. Pour découper un devenir *un*, pour séparer l'essentiel de l'insignifiant, il faut rapporter une période historique à une valeur déterminée (par exemple unité allemande). Nous conserverons dans notre récit les événements qui ont contribué à la réalisation de l'empire. Nous donnons une unité à notre histoire, en nous limitant à la réalisation progressive de cette valeur. Le même principe, étendu à la succession des faits dans le temps, explique, ici encore, l'individualisation comme la sélection.

Cependant il ne suffit pas à rendre compte de la reconstitution historique. Les valeurs nous permettent de choisir l'essentiel, d'unifier des totalités, d'organiser des évolutions. Mais une fois cette première sélection faite, une fois les objets qui nous intéressent isolés, nous en cherchons les causes, sans nous préoccuper de l'intérêt intrinsèque de ces causes². Un fait accidentel (chute d'une pierre, indisposition passagère d'une personne) trouvera

(1) *Grenzen*, p. 396, 430.

(2) *Grenzen*, p. 433-36.

place dans le récit, s'il a exercé une action sur les objets primaires de la science (à savoir ceux que nous avons rapportés immédiatement à des valeurs). L'*efficacité*¹ (*Wirksamkeit*) ne saurait constituer la raison unique de la sélection, car, sur le plan du déterminisme naturel, tout événement a des conséquences qui se prolongent sans terme, mais elle n'en a pas moins, ainsi interprétée, une fonction indispensable.

Il apparaît donc que l'histoire conserve la réalité individuelle en trois sens : elle constitue des individualités, elle les met à leur place dans un complexe singulier, puis dans une évolution unique. La science de la nature achevée expliquerait intégralement la réalité à l'aide d'éléments et de relations entre ces éléments. L'histoire totale serait aussi individuelle que la déclaration de guerre de 1914 : elle retracerait l'histoire de l'espèce humaine.



L'opposition entre les deux types de sciences apparaît donc, dès que l'on confronte le but dernier que poursuivent d'une part la physique, d'autre part l'histoire. L'une, en dernière analyse, va vers l'unique et le singulier, l'autre vers le nécessaire et le général.

L'antinomie vaut naturellement pour les fins dernières de la recherche. Si l'on considère les moyens, singularité et généralité se combinent dans toutes les sciences.

En fait, nous observons cinq formes de généralités historiques². Les mots³, les concepts qu'emploie l'historien sont généraux. Je décris tel personnage du passé, comme la lampe qui est devant moi, en me servant d'adjectifs (c'est-à-dire de concepts de qualité). Je raconte les faits, en attribuant à tel objet telle ou telle transformation (exprimée par un concept), mais je précise en même temps le point de l'espace ou du temps où le phénomène se produit.

Ensuite les valeurs⁴ organisatrices sont universelles. Elles

(1) *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, p. 93.

(2) Cf. *Grenzen*, p. 737 et sqq. (traduction de l'article paru en français dans la revue de Synthèse historique. Avril 1901). Cf. aussi *Grenzen*, 301.

(3) *Grenzen*, p. 304.

(4) *Ibid.*, p. 324.

doivent être valables pour tous, si la science veut prétendre à l'objectivité.

De plus, l'historien ¹ ne s'attache pas toujours à des événements rigoureusement localisés dans le temps et l'espace. Il n'étudie *toutes* les actions d'aucun personnage historique. *A fortiori* s'il s'agit d'hommes sans influence ni renom. Il ne s'intéresse pas à tous les paysans allemands du xv^e siècle, mais seulement, par exemple, à la condition du paysan de cette époque. Il utilise ainsi des concepts qui ne sont que « relativement historiques ».

Cette réserve n'atténue pas l'opposition des deux types de science. En effet, les concepts relativement historiques diffèrent malgré tout des connaissances naturelles. Les liens entre les caractères attribués au groupe d'individu, la constitution de l'objet résultent d'un rapport à des valeurs. Et puis, le but de la science reste autre. Les termes généraux sont utilisés en vue de définir des totalités singulières. Même le groupe « paysan du xv^e siècle » ne se détache ni d'un certain ensemble social, ni d'une certaine époque.

Enfin, la relation causale ² dans l'histoire s'établit entre deux *événements*. Par définition, pour ainsi dire, une consécution unique ne se ramène pas à un rapport d'identité. Pour qu'une telle relation ne s'appauvrisse pas jusqu'à devenir un lien empiriquement observé, qu'elle ne se réduise pas à constater une succession, il faut bien qu'elle se déduise de plusieurs propositions générales. Si le phénomène effet B se décompose en a' b' c' d', et le phénomène A en a b c d, le rapport causal A B sera nécessaire si nous établissons la nécessité du lien qui unit a et a', b et b', c et c', d et d'. Naturellement il s'agit là d'un schéma idéal que l'explication historique n'atteint jamais complètement. Mais le rôle des propositions générales se dégagerait aussi bien d'exemples quelconques. Nous affirmons que les coups de couteau ont causé la mort de César, que l'anarchie a fait naître une dictature. Dans le premier cas, notre affirmation se fonde sur les lois de la vie, dans le deuxième notre affirmation vaut dans la mesure où nous disposons d'assez de propositions générales (par exemple, l'état d'esprit des citoyens dans une société anarchique conduit nécessairement à une volonté d'autorité, ou

(1) *Ibid.*, p. 438-47.

(2) *Ibid.*, p. 382-90.

encore la dissolution sociale libère les hommes forts qui recherchent la puissance, etc.).

Dans tous les cas, ces exemples confirment les deux idées que nous voulions rappeler : l'histoire utilise des vérités générales, mais le singulier reste le but, l'historien veut mettre en lumière la nouveauté de l'événement, le naturaliste la constance des lois. L'historien raconterait comment à une certaine époque l'espèce humaine s'est formée, le biologiste comment toujours les animaux transmettent leurs qualités à leurs descendants.

La fin du travail historique, c'est la reconstitution de la totalité singulière dans son devenir irréversible. Au contraire, une science physique isole des systèmes clos pour formuler des relations abstraites : plus que jamais apparaissent les deux directions du travail scientifique, d'une part vers les lois, de l'autre vers le concret.

*
* *

Il nous reste à déterminer la nature de l'objet que nous étudions historiquement, dont nous retraçons le devenir¹.

Notre existence se déroule dans un monde de réalités individuelles, sur lesquelles nous portons sans cesse des jugements de valeur. Cette statue est belle, ce régime politique est odieux, cette machine est utile. L'historien prolonge cette attitude naturelle, mais au lieu de prendre position à l'égard des choses, au lieu de leur prêter une valeur positive ou négative, il se contente de dégager de l'univers neutre les individus qui ont une signification par rapport aux valeurs des hommes vivants. Telle loi électorale me semble bonne ou mauvaise ; mon jugement ne coïncide pas avec celui de mon voisin, mais nous sommes d'accord sur ce point : par rapport à la valeur Etat ou à la valeur liberté politique, cette loi a une signification.

Mais ces valeurs à l'aide desquelles je constitue des unités, d'où puis-je les tirer sinon de la matière elle-même ? Elles « valent » peut-être, en dehors de la nature et des hommes, mais elles n'existent dans des choses que par les actes d'êtres capables de prendre position à l'égard des valeurs. Si l'histoire doit être science du réel, il faut que la réalité que je traite historiquement

(1) Pour tout ce qui suit, Cf. *Grenzen*, p. 503-13

comprenne de tels êtres. Or seuls des êtres doués de conscience sont capables d'affirmer ou de nier la vérité, d'accepter ou de refuser l'obligation ou la beauté. Une science d'individualités significatives a donc nécessairement pour objet des réalités psychiques.

Or si des êtres psychiques font partie de l'objet de l'histoire, ils doivent être au centre du récit. En effet, les valeurs qui président à l'organisation de l'expérience peuvent être à la fois celles de l'historien et celles de l'époque étudiée. En ce cas, les êtres qui ont pensé ou senti ces valeurs nous intéressent premièrement et directement. Ils sont les « centres historiques », les porteurs de l'évolution. Si nos valeurs ne coïncident pas avec celles de l'époque historique, nous faisons effort pour sympathiser avec une manière de penser qui nous est étrangère, pour retrouver les valeurs pour lesquelles les hommes du passé vivaient et mouraient. Faute de quoi nous ne pourrions ni comprendre les événements, ni sélectionner l'essentiel. (Nous n'utilisons nos propres valeurs que si nous entendons juger une civilisation disparue). Dans tous les cas l'histoire du passé significatif est d'abord l'histoire des hommes.

Au reste, la déduction précédente va presque de soi. Pourquoi rapporterions-nous un donné à des valeurs, si dans ce donné nous ne trouvions pas des actes de conscience qui ont créé ou détruit des *biens*, des êtres qui ont obéi ou qui ont été infidèles aux impératifs catégoriques ?

Aussi bien est-il possible de préciser cette déduction par un autre raisonnement, tiré des faits eux-mêmes. L'histoire existe à titre de science, si elle est valable universellement. Il importe donc que les mêmes réalités soient pour tous essentielles ou négligeables, en d'autres termes que les valeurs utilisées soient universellement valables. Or, ces valeurs ne sont pas posées par l'arbitraire de l'historien, mais dégagées de la matière elle-même. La science historique n'est donc possible, que si le monde passé nous révèle des valeurs acceptées par tous les « centres historiques ». Mais des valeurs universelles, l'observation nous le montre, sont nécessairement des valeurs humaines, plus précisément des valeurs sociales.

En effet, pour réclamer l'assentiment de tous, des valeurs

doivent être supra-individuelles¹, et ne pas exprimer des instincts naturels ou personnels. Aux jugements que nous portons sur les choses susceptibles de satisfaire notre faim, notre soif, notre besoin sexuel, ne s'attache nulle exigence d'universalité. Seules concernent tous les individus d'une collectivité les valeurs par lesquelles l'homme s'élève au-dessus de l'animalité et de l'égoïsme vital. Dès lors, l'objet de l'histoire se précise : si nous appelons culture l'ensemble des valeurs que crée la vie collective (technique, église, Etat, nation, famille, etc.), l'histoire se définit comme la science de l'évolution unique des sociétés humaines et de leur culture.

Formellement, l'histoire est science des individus significatifs. Matériellement, elle est science de la culture. La déduction de la définition matérielle à partir de la définition formelle se ramène au fond à l'idée suivante : la curiosité des individualités ne se sépare pas de l'intérêt pour les valeurs ; comme celles-ci impliquent des êtres capables de les réaliser, l'histoire du singulier porte toujours sur un événement à la fois immense et unique, le devenir des hommes en société.

3

Notre exposé a suivi l'ordre même adopté par Rickert. Aux yeux de celui-ci, il est essentiel d'aller de la forme au contenu, de la méthode « d'individualisation » à la réalité spirituelle. Le résultat de cette déduction pose donc un double problème. Rickert commence par ignorer la distinction du physique et du psychique². Cette indifférence est-elle légitime ? D'autre part, l'objet qu'il attribue finalement à la science historique est avant tout composé par la vie psychique des êtres capables de prendre position à l'égard des valeurs : comment saisissons-nous la vie des autres ? La compréhension est-elle de même nature que l'explication ?

La distinction du physique et du psychique est nécessaire aux sciences naturelles et psychologiques, mais elle serait inutile et même funeste à l'histoire. En effet, il s'agit là de deux secteurs découpés à l'intérieur du monde. Le psychique est sans doute

(1) *Ibid.*, p. 521 et sqq.

(2) En ce qui concerne la psychologie, Cf. *Grenzen*, p. 149-167, 484-98.

aspatial et invisible, il a pour caractère singulier de n'être donné qu'à une personne, cependant il n'est ni plus, ni moins réel que le physique, il se déroule à travers le temps, il se forme devient et disparaît. Or l'historien étudie une réalité à la fois physique et psychique, il cherche à fixer la vie mentale et aussi la vie physique des hommes du passé. Bien plus, il doit accepter, comme une donnée de fait, la causalité de l'idée¹, et cette causalité deviendrait problématique si l'historien consentait à la coupure qui est nécessaire au psychologue.

Celui-ci isole un objet psychique qu'il analyse comme s'il était neutre, non significatif. Il cherche à saisir les consécutions constantes et à remonter des faits concrets aux lois nécessaires qui les expliquent. Son idéal, comparable à celui du physicien, est celui d'un monde d'atomes dont les combinaisons, légalement prévisibles, recomposeraient le donné intégral. La psychologie naturaliste que décrivait Dilthey pour la critiquer, devient ici la psychologie légitime, conforme au modèle de toute science naturelle : pour surmonter l'infini sensible, le seul moyen, si on se désintéresse des individus, est de s'intéresser seulement aux caractères communs des différents phénomènes. Le terme dernier et inévitable de la méthode généralisatrice est un univers irréel de concepts vides.

Rickert se rencontre donc avec Dilthey pour nier tout lien essentiel d'une telle psychologie et de l'histoire. Mais au lieu d'en conclure, comme ce dernier, à la nécessité d'une psychologie nouvelle, il en déduit seulement l'opposition de toute psychologie à l'histoire et l'incohérence, les contradictions internes, du concept de *sciences de l'esprit*². Une psychologie systématique ne peut pas conserver, comme le voudrait Dilthey, le contenu des phénomènes et par suite elle ressemblera toujours au type classique de la science naturelle. Elle ne constituera jamais le fondement des sciences historiques.

Si donc on constate que l'historien trouve plus de secours dans l'œuvre du poète ou du moraliste que dans celle du professeur de psychologie, il n'y a pas lieu de s'étonner. La compréhension intuitive de la vie humaine, que nous transmet la littérature, est plus proche du travail historique que l'analyse géné-

(1) *Grenzen*, p.499 et sqq.

(2) *Ibid*, p. 489.

rale d'un psycho-physiologiste. L'historien qui veut saisir ses héros à la manière d'un romancier, a recours aux concepts pré-scientifiques, à l'expérience vulgaire, à la sagesse des nations. Un séjour dans un laboratoire ne lui servirait de rien¹.

Enfin, et cette objection a plus de portée, l'unité individuelle des événements et des époques, dont Dilthey trouve l'origine et l'explication dans l'ensemble psychique, ne saurait être aux yeux de Rickert d'ordre psychologique. Les phénomènes de l'âme n'ont pas d'unité interne, le savant les découpe à son gré sans que la matière soit rebelle à cette analyse (aussi longtemps du moins qu'il fait abstraction des significations). L'unité du diamant venait du rapport à une valeur, l'unité est toujours irréaliste : l'opposition fondamentale n'est pas celle de la nature et de l'esprit, mais celle du fait et de la valeur².

La proposition $2 + 2 = 4$ n'est pas une réalité, ou, du moins, il nous est facile de distinguer les traces sensibles sur le papier, de la signification de la phrase, et cette signification elle-même ne se précise que par le rapport à la valeur vérité. Un jugement n'est pas, il vaut. Entre le réel et la valeur s'intercale le troisième règne, celui de la signification qui naît d'une combinaison du fait et de la valeur, ou encore de la mise en rapport du réel et des valeurs. Cette opposition est essentielle pour l'histoire, car la méthode historique s'impose précisément dans les cas où la réalité est significative. Nous nous intéressons aux individus lorsque les choses sont individualisées par leurs sens.

Nous n'exposerons pas en détail les rapports des deux concepts de sens et de valeur³. Indiquons seulement que, logiquement, le concept premier est celui de valeur (encore que nous vivions immédiatement dans un monde peuplé de significations individuelles, comparables, dans l'intelligible, à la matière dans le monde sensible). La signification, nous l'avons vu plus haut, est créée soit par l'acte de l'historien qui rapporte une matière neutre à une valeur, soit par l'acte du personnage historique qui prend position à l'égard d'une valeur.

(1) *Grenzen*, p. 496.

(2) *Ibid.*, p. 317-18, 545-46.

(3) Sur les rapports de deux concepts, Cf. *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen 1921, p. 229-39, et *Logos* I, p. 11-30.

Le problème qui nous retiendra ici est celui du rapport entre le significatif et le psychique ¹. Sans doute une œuvre d'art est significative, sans être psychique. Cependant, en général, ces deux caractères vont ensemble, et pourtant le jugement — réalité psychique — ne se confond jamais, conceptuellement sinon réellement, avec la signification du jugement. On vit des significations, mais si la conscience que nous prenons des significations n'appartient qu'à chacun de nous, les significations elles-mêmes appartiennent à tous. Chacun est seul témoin de sa conscience : la communauté entre les hommes s'établit par l'esprit ².

Dès lors trouve une réponse la question posée plus haut : comment l'historien parvient-il à comprendre son objet, à savoir la vie psychique des êtres qui prennent position à l'égard des valeurs. En effet, le règne intermédiaire de la signification unit les monades éternellement séparées. Et, à nouveau, la philosophie critique évite le psychologisme et la métaphysique. Dire que l'on revit les états de conscience de l'autre est une formule absurde : la plus immédiate observation nous prouve que chacun est seul avec lui-même. Un miracle serait nécessaire pour nous transporter dans la conscience d'autrui. Aussi se croit-on obligé souvent d'invoquer des hypothèses transcendantes : harmonie préétablie ou vision en Dieu.

La question serait insoluble s'il n'existait un relai entre les âmes, à savoir l'esprit. Supposons, nous explique Rickert, que, au lendemain de la guerre, un Allemand nous ait exprimé sa satisfaction du traité de Versailles ³, nous aurions compris sans difficulté le « sens » de ses paroles, mais aurions eu du mal à « partager » son état d'âme. Logiquement, la compréhension exige toujours deux démarches (qui ne sont pas nécessairement successives) : compréhension d'une signification, puis reconstruction hypothétique de l'état d'âme qui s'exprime dans cette signification, à l'aide de toutes les connaissances, psychologiques et autres, dont nous disposons. Dans l'exemple choisi, la deuxième démarche nous paraît presque impossible, nous ne

(1) Cf. l'article dans le *Logos*, XVI, 1927 et le paragraphe IX du chapitre IV de *Grenzen*.

(2) *Grenzen*, p. 572.

(3) *Grenzen*, p. 575.

parvenons pas à imaginer la conscience de l'Allemand satisfait du traité de Versailles.

Ce cas doit être considéré comme absolument général : il est plus aisé de distinguer le sens du fait psychique, lorsque le sens est relativement général et qu'il se formule en paroles. Mais à prendre l'exemple le plus difficile pour la thèse : la compréhension d'un homme au travers d'une expression de physionomie, nous retrouverions les mêmes distinctions. Cette fois le sens vécu est absolument singulier, inséparable de sa matière, peut-être difficile à traduire conceptuellement. Mais le principe n'en reste pas moins valable : nous ne sommes capable de « partager » la colère ou la surprise de la personne qui nous regarde, que si nous comprenons le sens de son attitude¹.

Rickert est donc avant tout soucieux de démontrer que la signification est un intermédiaire indispensable dans la connaissance d'autrui. Aussi néglige-t-il l'analyse de la deuxième démarche : il faudrait distinguer, semble-t-il, la reconstruction de l'état d'âme correspondant à la signification comprise, puis l'effort pour rendre la vie, en soi, à cet état d'âme. Mais il ne précise ni les moyens et difficultés de la reconstruction, ni les possibilités de la « sympathie ».

Finalement, même cette dernière forme de compréhension n'est pas une participation psychique. Elle suppose des opérations intellectuelles, et on revit la signification vécue, plus que la vie elle-même. Sans doute, il subsiste une part de mystère. Comment arrivons-nous à saisir les significations « alogiques », dont nous n'avons jamais eu l'expérience. Et, de toute façon, la capacité de sympathiser avec d'autres êtres et d'amener les lecteurs à cette même sympathie est une grâce que la logique ne saurait élucider.

La compréhension historique n'est pas différente en nature de la compréhension présente. Certes, l'insuffisance des matériaux ne nous permet pas d'atteindre à une connaissance sans lacune de la vie des hommes disparus, mais nous cherchons ici aussi à sympathiser avec la vie en comprenant les significations que les hommes ont vécues.

Rickert a ajouté cette théorie de la compréhension qui ne figu-

(1) *Ibid.*, p. 586-87.

rait pas dans les premières éditions du livre, pour tenter une conciliation avec les théories « objectives » de l'histoire et pour démontrer que sa méthode permettait, et permettait seule, d'élucider et de mettre à leur place, dans la logique, les caractères spécifiques de la connaissance qui dérivent de la nature du réel. La compréhension elle aussi va dans la direction de l'*individualisation*. D'autre part, elle n'intervient qu'une fois les faits déjà connus : autrement, de quelle manière parviendrions-nous à saisir la vie des autres personnes ? Elle est surtout destinée à rendre intuitivement concrète et vivante la reconstitution du passé¹.

Les résultats antérieurement acquis en sortent confirmés. Certes, il est douteux que l'historien atteigne jamais un sens aussi singulier que celui d'une expression de physionomie². La plupart du temps il se contente du sens vécu par plusieurs personnes : mais un sens qui appartient à la conscience de plusieurs ne représente pas une généralité comparable à celle du concept par rapport aux exemples³. Enfin, bien que la matière de l'histoire comprenne du spirituel en même temps que du physique et du psychique, l'histoire authentique n'en reste pas moins science du réel, elle porte sur la réalité significative, non sur l'esprit flottant (encore que, dans certains domaines, comme l'histoire de la philosophie, l'historien s'arrête presque toujours aux édifices irréels de significations).

Les « objectivistes », comme Dilthey, auraient-ils accepté la théorie que nous venons de résumer ? On peut se demander surtout s'ils y auraient trouvé réponse aux questions qu'ils se posent. Si la compréhension historique intervient après coup, pour animer le récit, sans doute le problème est extérieur à la logique proprement dite. Mais si les relations entre les faits sont intelligibles, il y a là une donnée décisive pour la nature même de l'explication historique. Or, ce problème, Rickert ne semble pas le soupçonner.

4

Si la théorie de Rickert était uniquement une logique, notre exposé serait achevé. Mais, en fait, elle est aussi une critique.

(1) *Ibid.*, p. 588-89.

(2) *Grenzen*, p. 584-85.

(3) *Ibid.*, p. 552-54.

Comme Dilthey, encore que sous une autre forme, Rickert se demande : à quelles conditions la science du passé est-elle valable pour tous ?

Le problème est posé en termes strictement abstraits : les difficultés qui touchent à l'établissement des faits, à l'administration de la preuve ou à la validité des relations causales, ne sont pas envisagées. La question porte uniquement sur les valeurs qui sont à l'histoire ce que les lois sont à la physique : les principes d'une sélection qui s'impose à tous. Rickert prétend mettre l'histoire sur le même plan que la physique : le découpage d'un objet historique à l'aide de valeurs peut-il prétendre à la même objectivité que la détermination du général à l'aide de lois naturelles ?

Si l'on se contente d'une objectivité de fait, l'histoire est immédiatement au niveau de la physique¹. A l'intérieur d'une certaine culture, il y a des valeurs que tous reconnaissent pour telles. Puisque l'historien utilise, comme système de référence, les valeurs acceptées par une communauté, l'histoire sera valable pour tous les membres de celle-ci. Or, si la science de la nature en était réduite à l'observation du réel, à la comparaison des phénomènes, elle ne s'élèverait pas plus haut. Tous nos concepts, toutes nos classifications sont aussi contingents que les valeurs acceptées par une communauté, si nous faisons abstraction de la nécessité des lois. Or, cette nécessité, l'empirisme, qui ne veut rien connaître qui ne dérive de l'expérience, doit l'ignorer. Pour choisir entre les qualités sensibles (puisque nous ne pouvons les conserver toutes), il faut ou consentir à l'arbitraire, ou admettre l'existence de lois nécessaires ou de valeurs absolues.

L'empirisme est donc impuissant à fonder la validité universelle des sciences, mais en tout état de cause le résultat obtenu subsiste. Il reste vrai que l'histoire est aussi objective que la physique, à supposer que les connaissances humaines s'expliquent tout entières par leur contenu.

Rickert refuse de chercher dans la métaphysique² la solution que l'expérience pure ne fournit pas. Au reste, l'hypothèse du transcendant aurait pour résultat de disqualifier l'histoire. Si la

(1) *Grenzen*, p. 645-650.

(2) *Grenzen*, p. 657-671.

science des lois atteint la réalité « en soi », la science historique deviendra comme une connaissance inférieure, attachée au monde des apparences. Quant à la métaphysique idéaliste du type hegelien, elle aussi dissout la signification de la science historique, ou, du moins, elle ne la laisse subsister que dans la mesure où elle ne rationalise pas entièrement le devenir : pour qu'il y ait une histoire, il faut que tout ce qui est réel ne soit pas rationnel. La sélection implique la distinction de l'essentiel et de l'insignifiant. L'histoire a besoin de l'opposition de la nature et de la liberté. Si nous saisissons l'être absolu, la science du passé, la reconstruction de ce qui n'est plus en fonction de ce qui doit être, n'a plus de sens.

En fait ni la métaphysique des atomes, ni la métaphysique des idées ne peuvent se justifier. La physique élabore un ensemble irréel de concepts qui valent pour la réalité. Quant à l'histoire, peut-être est-elle en relations avec des valeurs transcendantes. En tout cas, c'est par l'intermédiaire des valeurs que nous pouvons peut-être accéder au supra-sensible, mais non inversement. Nous sommes donc ramenés une fois de plus, pour éviter le « psychologisme », à la subjectivité du moi transcendantal. Pour que la physique soit objective, il nous faut croire à l'existence de lois nécessaires. Pour que l'histoire soit objective, il nous faut croire à l'existence de valeurs universelles.

Précisons bien la question : il n'est pas indispensable, ni que nos lois soient nécessaires, ni que nos valeurs soient universelles, il faut seulement qu'il existe de telles lois et de telles valeurs. Que signifient ces deux questions, si nous les traduisons en des termes différents de ceux de Rickert ? La première est une reprise de la question kantienne : comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? L'habitude ne justifie pas la validité des relations physiques, l'intelligible nous est inaccessible : seule l'activité pure du moi transcendantal rend compte de la nécessité. Le plan transcendantal est devenu chez Rickert le plan des valeurs. La supposition qu'il existe des lois, jugement synthétique *a priori*, est condition d'une science objective. Quant à la question des valeurs universelles, elle est l'équivalent de l'interrogation banale : l'histoire a-t-elle un sens ? Ou plutôt, est-ce que s'impose à tous l'obligation de reconnaître un sens à l'histoire ? En effet, le sens résulte du rapport à une valeur,

si donc il y a des valeurs universelles, l'histoire humaine dans laquelle nous les rencontrons, aura pour tous une signification.

Les réponses que Rickert donne à ces deux questions sont du même type. Elles consistent à montrer que si nous nous refusons à admettre ces propositions, nous ne pouvons plus penser. La négation de ces hypothèses est contradictoire, le scepticisme et le relativisme absolu se réfutent eux-mêmes. L'analyse réflexive kantienne devient essentiellement logique et abstraite : on cherche tout ce que nous devons admettre pour constituer l'expérience du monde. Les conditions nécessaires ainsi dégagées sont les « formes » de notre pensée.

Si quelqu'un affirme que nous sommes incapables de saisir aucune loi de la nature, il est obligé de formuler un de ces jugements nécessaires dont il prétend nier la possibilité. La supposition de l'existence de lois nécessaires est donc inévitable¹. Il est facile également de montrer que les hypothèses² nécessaires à l'histoire sont valables universellement. Il existe en effet une valeur au moins qu'aucun savant ne saurait se refuser à accepter comme universelle : c'est la valeur vérité. Or, du même coup, il y a au moins une histoire qui a une signification pour tous, c'est l'histoire de la science. Par conséquent, rapportée à l'histoire de la science, toute l'histoire humaine prend une signification.

Mais nous ne devons pas nous en tenir là. Cette déduction nous donne plus et moins que n'exige l'objectivité historique. Elle nous permettrait de juger l'évolution par référence au progrès de la vérité, or le savant veut seulement connaître. En revanche, elle n'attribue de sens qu'à l'évolution de l'intelligence. Puisque nous reconnaissons une valeur universelle, nous devons reconnaître aussi la valeur de ce qui est la condition nécessaire de toute réalisation de valeurs, à savoir la volonté autonome³. Certes il ne s'agit plus là d'une stricte nécessité logique⁴. Cependant, refuser une telle déduction, serait sinon se contredire, du moins consentir à l'absurde. La valeur se définit comme ce qui s'impose à une volonté en dehors de toute contrainte et de tout intérêt. La volonté capable d'obéir à l'impératif catégorique est

(1) *Grenzen*, p. 679-681.

(2) *Ibid.*, p. 681-695.

(3) *Ibid.*, p. 691-93.

(4) *Grenzen*, p. 686.

donc corrélative de toute valeur : du moment que nous ne saurions nier au moins *une* valeur universelle, nous ne pouvons nier non plus la valeur universelle de la liberté.

Ainsi nous dépassons l'intellectualisme. Car cette volonté est condition non pas seulement de la science, mais de tous les *biens*¹. La volonté libre est, si l'on veut, un bien, le plus formel de tous. Elle garantit l'objectivité historique, sans autoriser de jugements de valeur, elle assure le rapport du réel à des valeurs, sans permettre de préciser le contenu de celles-ci. L'universalité se communique de la vérité à la liberté, puis de la liberté à toutes les valeurs que la volonté reconnaît pour normatives. Dès lors, l'histoire se retrouve (au moins) au même niveau que la physique. Celle-ci suppose la valeur vérité, mais, de plus, elle doit admettre que la vérité s'attache légitimement à des propositions de type particulier, à savoir les lois de la nature. L'histoire n'a besoin que d'une valeur universelle quelconque².

Que signifie une telle déduction ? Est-ce la réalité ou la science historique qui a une signification nécessaire ? Avant tout, c'est l'histoire réelle. Nous savons que, dans l'objet de la science, se rencontrent des êtres capables de prendre position à l'égard de valeurs. Or, puisqu'il existe des valeurs universelles, la vie de ces êtres, même si leurs valeurs matériellement définies ne sont pas universelles, a une signification universelle (c'est-à-dire un rapport nécessaire à ces valeurs). Autrement dit l'histoire des hommes doit avoir pour tous un sens. Aucun savant en tout cas n'a le droit d'en douter, sans douter de l'hypothèse première de toute science : la vérité. Et, d'autre part, puisque la vie au service des valeurs n'est pas quelque chose d'individuel et d'arbitraire, la science de cette vie participe de cette dignité, ce n'est plus une occupation futile, elle est, comme la réalisation de valeurs, la chose de tous : elle peut prétendre à la même universalité que la signification du devenir.

Pouvons-nous préciser ces valeurs universelles qui donnent un sens à l'histoire des hommes ? Une telle question, du moins,

(1) C'est-à-dire des choses sensibles dans lesquelles la volonté libre a réalisé une valeur.

(2) *Grenzen*, p. 684-85.

ne concerne pas la connaissance scientifique. Comme l'historien doit emprunter les valeurs qu'il utilise à la matière elle-même, il n'a pas à chercher de principe supra-historique, il lui suffit de savoir qu'il en existe un : la liberté de l'homme. La philosophie critique ici encore dérive de l'idéalisme classique.

5

La philosophie de l'histoire¹ reste, conformément à sa vocation permanente, interprétation du sens du devenir, mais elle prend une forme appropriée à la doctrine des valeurs.

En effet, la philosophie de l'histoire n'a pas à dépasser la science ou à la compléter. Le philosophe ne saurait donner de réponse aux questions toujours reprises sur les forces profondes de l'évolution : individu ou masse, économie ou idée, culture ou politique. Ces questions ne sont que des généralisations de problèmes concrets et singuliers qui se posent au savant, au cours des recherches. Elles ne relèvent pas de la philosophie mais de la science.

Les principes de la connaissance historique ne sont ni des lois, ni des interprétations générales, mais un système de valeurs. La philosophie de l'histoire est une partie de la philosophie, puisque celle-ci est, de manière générale, théorie des valeurs ; les sciences ayant annexé toutes les sphères du réel, la philosophie en est réduite à un objet unique, mais aussi vaste que le monde lui-même : les valeurs.

Nous ne voulons pas exposer ici même les grandes lignes du système de Rickert, mais seulement indiquer la signification de l'histoire pour cette philosophie, la portée de cette philosophie pour les problèmes de l'histoire.

L'histoire est indispensable à la philosophie, car celle-ci ne saurait ni inventer ni construire les valeurs, mais seulement les observer dans les *biens*, tirer au clair les valeurs impliquées dans la culture réelle². D'autre part, le fait de l'histoire permet de donner aux impératifs universels un contenu singulier. La matière

(1) Cf en particulier *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 109-128, 154-156.

(2) *Grenzen*, p. 703.

des normes est toujours une réalité historique. Le devoir s'impose à tous, mais chacun doit réaliser d'une façon personnelle le devoir commun¹. Ainsi se réintroduiraient, dans la morale concrète, toutes les réalités intermédiaires entre l'individu et l'humanité. Les devoirs que nous avons à l'égard de notre semblable, en tant que tel, ne sauraient faire tort aux obligations que nous avons à l'égard de la nation. De même, la fraternité humaine n'exclut pas la vocation originale de chaque communauté culturelle.

En même temps, si individuelle que soit la loi des personnes, si singulière la situation où toujours l'homme se trouve placé, l'universalité n'est pas menacée, car la loi individuelle s'impose universellement. Chacun doit à sa place, à sa manière, réaliser en lui le maximum de valeurs. Plus généralement, les diversités historiques ne conduisent pas au relativisme. A l'aide de trois antithèses, personne et chose, social et non social, contemplation et action, il détermine les catégories fondamentales science, art, mystique d'une part; morale, amour et religion de l'autre². Grâce aux oppositions de la « totalité infinie », de la « particularité achevée » et de la « totalité infinie et achevée », il fixe les degrés d'une hiérarchie éternelle. Un tel système est à la fois clos et ouvert : les cadres devraient être définitifs, le contenu toujours provisoire puisque la réalisation des valeurs relève de la seule liberté de l'homme.

La philosophie de l'histoire, comme discipline particulière, n'aurait pas une tâche aussi vaste. Une fois achevée la logique de la connaissance du singulier, elle analyserait les valeurs qu'emploient les historiens pour reconstituer le passé. Elle n'aurait, ensuite, qu'à emprunter au système de la philosophie ses résultats essentiels pour tenter une histoire universelle. Celle-ci peut être conçue de manière historique ou de manière philosophique³. Dans le premier cas, l'historien élargit le cadre de ses recherches sans changer de méthode. Dans le deuxième, le philosophe interprète systématiquement tout le passé humain à la lumière des valeurs universelles. Il cherche à marquer

(1) *Ibid.*, p. 710 et sqq.

(2) On trouvera dans l'article de *Logos, I, Vom System der Werte*, un résumé de la théorie exposée dans le tome I du *System der Philosophie*.

(3) *Pr. der Geschichtsphilosophie*, p. 121-28.

l'apport des différentes époques. Beaucoup de faits que l'histoire particulière retenait, disparaissent dans cette perspective nouvelle. Au lieu de comprendre les sociétés en elles-mêmes, on les mesure à un critère absolu. Achevée, une telle histoire serait à la fois singulière et systématique : la totalité serait celle d'un devenir unique.

Aurait-il besoin d'une table de valeurs matérielles ou des valeurs formelles suffiraient-elles ? Comme les catégories de matériel ou de formel sont relatives, il n'y a pas lieu de s'arrêter à des formules en apparence contradictoires¹. Pour fonder l'objectivité historique, il fallait qu'il existât des valeurs universelles, peu importaient lesquelles. Pour interpréter l'histoire universelle, il faudrait une définition matérielle de ces valeurs universelles. Mais ces valeurs resteraient encore très formelles par rapport aux biens que l'historien observe, ou même par rapport aux valeurs d'une certaine époque qu'il utilise dans une science partielle. En ce sens, on peut dire que le philosophe qui esquisserait une histoire universelle, aurait pour mission de rapporter tout le contenu de l'évolution culturelle à ces valeurs formelles, qui valent indépendamment du temps.

Reprenons, pour finir, les moments de cette dialectique historique des valeurs : pour que l'histoire, empiriquement, soit valable pour les membres d'un groupe culturel, il suffit que tous adhèrent, en fait, à certaines valeurs, morale, politique, Etat. Peu importe que l'Etat idéal soit conçu différemment, les mêmes choses ont pour tous un rapport à la valeur Etat et ont par suite une signification dans leur individualité. L'accord sur le contenu même de la valeur Etat serait nécessaire si l'historien prétendait non pas seulement rapporter à des valeurs les faits historiques, mais porter sur eux des jugements de valeur. L'historien qui veut louer ou blâmer renonce à l'objectivité.

Cet accord sur les valeurs formelles ne s'étend qu'aux limites d'une société ou d'une époque. Dès lors, l'histoire objective sera partielle. L'historien s'efforce de retrouver les valeurs propres à la communauté qu'il étudie : les idéaux du passé deviennent les principes d'une compréhension et d'une sélection rétrospectives.

(1) *Grenzen*, p. 693 et *Geschichtsphilosophie*, p. 119.

Si l'histoire veut aller au delà, elle a besoin d'un système universel de valeurs, qui domine les diversités des groupes et des temps. Le philosophe est capable d'édifier un tel système et, par suite, une histoire universelle est possible. Elle apprécierait la contribution culturelle des diverses sociétés, mais, strictement orientée vers le passé, elle s'interdirait toute hypothèse sur l'avenir. L'histoire universelle est une philosophie du devenir, elle n'est plus une connaissance du réel, mais une interprétation du passé à la lumière des idées.

II

La théorie de Rickert a eu historiquement une importance considérable, que nous ne voudrions pas amoindrir. Elle est apparue comme l'interprétation et la justification logique de l'histoire traditionnelle, celle qui reconstitue une suite intelligible d'événements singuliers. Contre le positivisme étroit selon lequel l'histoire devrait devenir une science véritable en prenant pour modèle la physique, la doctrine de Rickert a eu une action positive et féconde. Les historiens n'ont sans doute pas changé de méthode, et, en ce sens, Rickert n'a pas eu d'influence (à quoi d'ailleurs il ne prétendait pas), mais ils ont continué, avec meilleure conscience, leur pratique constante. Et, en même temps, comme l'a dit Lask, la théorie de Rickert est la traduction d'une vision historique du monde¹ : les valeurs se réalisent en s'attachant à des choses périssables, l'ensemble du devenir humain est l'objet dernier de la science.

Aujourd'hui, bien que Rickert soit le seul survivant² de la période critique, sa pensée est morte, bien plus que celle de Dilthey ou même de Simmel. Après avoir été l'objet d'une longue querelle, sa doctrine n'est plus discutée, elle commence à être ignorée.

Certes, l'indifférence actuelle, en Allemagne, à l'égard de Rickert, tient moins aux insuffisances de la théorie qu'à l'orientation nouvelle de la philosophie de l'histoire et de la philosophie en général. La philosophie de l'histoire n'est plus une critique de la connaissance historique, mais une analyse de la « structure de l'histoire », ou une méditation sur « l'historicité de l'homme », ou encore une réflexion sur le caractère historique des valeurs et de la vérité. On se détourne du problème logique, soit qu'on le déclare insoluble, soit qu'on le subordonne, selon l'esprit de la phénoménologie, à l'« ontique ».

(1) Compte rendu de la 2^e édition des *Grenzen*. *Logos*, 1913, p. 246.

(2) Rickert est mort en 1936.

La manière de philosopher dont Rickert est un représentant caractéristique, bien qu'elle ait encore quelques représentants en Allemagne, appartient au passé. L'analyse des formes de l'esprit, la mise au jour, par voie de raisonnement, des valeurs impliquées dans la réalité, la théorie constructive et logique de la connaissance, toute la méthode de Rickert, en un mot, serait critiquée par les uns comme trop abstraite, formelle, éloignée de la réalité scientifique, ou même spiritualiste, par les autres comme marquée d'un préjugé fondamental, à savoir la prétendue priorité d'une critique, qui permettrait d'éviter à la fois la psychologie et à la métaphysique, qui se suffirait à elle-même et qui autoriserait la construction conceptuelle.

Il n'est pas question, dans cet essai sur la philosophie de l'histoire, de discuter les questions générales que pose la philosophie de Rickert. Ni la priorité de la critique, ni la suffisance et l'indépendance de la logique, ni la possibilité d'un système de valeurs ne constitueront le thème de notre examen. Nous n'envisagerons même pas les difficultés de la philosophie de Rickert qui se projettent dans sa philosophie de l'histoire, synthèse du fait et de la valeur dans les biens d'une part, dans les significations de l'autre. Nous ne rechercherons pas s'il est légitime de définir comme réel l'objet de l'histoire, lorsque l'on renvoie toutes les significations au règne de l'irréel. Nous ne discuterons pas davantage l'idée du réel que Rickert pose sans justification comme évidente, ou sa démonstration des valeurs universelles.

Comme nous ne partageons pas le mépris dans lequel on tient aujourd'hui en Allemagne les problèmes logiques, comme nous ne prétendons pas trancher ici la question de priorité de l'« ontique » ou de la « critique », nous voudrions fonder d'autre manière le jugement que nous portons sur les théories de Rickert. L'analyse interne de la doctrine mène à deux conclusions : d'une part, Rickert laisse sans solution les problèmes concrets relatifs à l'objectivité de la connaissance historique, d'autre part, dans la mesure où ses idées sont valables, elles constituent une traduction possible, mais non nécessaire, de faits reconnus par tous.

Nous rencontrerons ainsi, sans la traiter à fond, une question très débattue, dont la portée nous paraît faible : faut-il déduire la

méthode des caractères de l'objet ou inversement ? Finalement Rickert reconnaît¹ que la méthode d'individualisation s'applique à des réalités d'un type original, à savoir aux réalités significatives. Dans ces conditions, peu importe qu'on parte de l'objet ou du sujet (du moins tant qu'on se limite à une réflexion sur l'histoire). Il va sans dire que le point de départ choisi engage la manière même de philosopher. Mais nous ne voulons pas discuter des choix philosophiques derniers, ou plutôt nous voulons examiner seulement à quels résultats ils mènent pour le problème limité que nous étudions.

1

La discussion, suscitée par le livre de Rickert, a porté avant tout sur la légitimité de l'opposition entre les deux formes de connaissance. On a cherché à « réfuter » la théorie en rejetant cette opposition. Mais on doit se demander dans quelle mesure une réfutation est possible. En effet, l'opposition, selon Rickert lui-même, n'a qu'une signification logique : elle ne correspond exactement ni aux sciences ni aux méthodes réelles. Aussi la plupart des arguments des adversaires restent nécessairement extérieurs à la doctrine.

Rickert ne propose pas une classification des sciences² (il le proclame lui-même), il distingue deux types de savoir ou, plus exactement, deux directions de travail scientifique. Sans doute, on peut utiliser la distinction en vue de classer les sciences. Mais la classification ne serait complète que si on considérait aussi des sciences dogmatiques (jurisprudence, théologie), des sciences normatives (ou au moins des jugements normatifs qui s'introduisent dans certaines sciences : théorie de l'Etat), et enfin des sciences philosophiques. Et puis, il faudrait tenir compte surtout des différents sens que prennent les expressions de « nature » et de « culture ».

Au reste, il n'existe pas de « système naturel » dans lequel toutes les sciences trouveraient place selon un ordre rigoureux. Faire une telle hypothèse, c'est oublier d'abord que la science

(1) *Grenzen*, p. 538 et *Pr. der Geschichtsphilosophie*, p. 72.

(2) *Grenzen*, p. 611-621.

humaine a, elle aussi, une histoire. L'homme cherche à connaître le monde : selon la structure des objets, selon l'orientation de sa curiosité, il emploie toutes les méthodes possibles. Les sciences sont toujours des combinaisons variées des procédés que la logique sépare pour les besoins de l'analyse.

De même, Rickert a le droit, semble-t-il, de se désintéresser des critiques qui se fondent sur l'écart, trop facile à montrer, entre la complexité des sciences et la simplicité du schéma. Il n'a jamais prétendu que la définition formelle et la définition matérielle de l'histoire coïncidaient absolument. On ne pratique pas la seule méthode de généralisation dans la connaissance de la nature, la méthode d'individualisation n'est pas toujours appliquée aux faits de culture. Peu importe que nous cherchions parfois à connaître des phénomènes singuliers de l'ordre naturel, ou que nous négligions la singularité de l'événement historique ¹.

De telles objections n'atteindraient Rickert que si elles permettaient de résoudre l'opposition sur le plan de la logique, et non sur le plan de la science concrète. A cette fin, deux tentatives semblaient possibles : critiquer la théorie du jugement physique ou celle du jugement historique. L'unité du savoir est retrouvée, si toutes les sciences visent le singulier, ou si toutes visent l'universel.

La réduction du jugement historique au jugement physique a été tentée parfois à l'aide d'une argumentation purement logique ². Les jugements historiques ne sont pas particuliers, au sens de la logique formelle. Lorsque le sujet est un individu, le prédicat s'applique à toute l'extension du sujet. Le jugement singulier se confond avec le jugement universel.

La différence doit donc porter sur la nature des sujets : dans un cas le sujet serait un individu (Napoléon), dans l'autre un concept (le soufre). Les jugements physiques seraient hypothétiques, les jugements historiques assertoriques. Dire : le soufre fond à telle température, signifie que chaque fois que le corps considéré rentrera dans le concept de soufre, il fondra à cette température. Le lien du prédicat au sujet est nécessaire,

(1) *Grenzen*, p. 476.

(2) Sternberg. *Zur Logik der Geschichtswissenschaft*, Berlin, 1914.

mais la validité du jugement demeure hypothétique par rapport à toute circonstance réelle. Au contraire, quand nous disons : un individu appelé Napoléon Bonaparte est mort à Sainte-Hélène tel jour de telle année, il s'agit d'une constatation ou d'une reconstitution de fait.

Mais cette comparaison est-elle valable ? N'avons-nous pas opposé une proposition physique à une donnée historique ? Prenons au contraire une proposition historique : la défaite de Waterloo a déterminé l'abdication de l'Empereur. N'est-ce pas là un rapport nécessaire ? Et si l'on objecte que la consécution est unique, on répondra ainsi : logiquement, la relation, à supposer qu'elle soit nécessaire, restera vraie chaque fois que le terme premier en sera donné. Sans doute, en fait, ce terme premier est destiné à ne jamais se reproduire exactement. La vérification de cette relation nécessaire est, en histoire, réalisable une seule fois. Mais les conditions de la vérification ne modifient pas la modalité des jugements. Ou il n'y a pas de déterminisme en histoire, ou nos jugements sont nécessaires et, par suite, en droit valables pour tous les cas semblables.

Une telle manière de raisonner, sans être absurde, est stérile. Si les lois naturelles valent pour des cas nombreux, c'est que, la nature présente des constances, ou que nous isolons des systèmes qui se répètent. Si, en histoire, nous ne saisissons que des séries singulières, c'est que nous poursuivons des buts différents ou que le monde historique se distingue essentiellement de la nature. Dans les deux cas, l'épistémologie doit rendre compte des différences et non les dissimuler sous une identité purement formelle, artificiellement établie.

La réduction de la physique à l'histoire, d'une manière ou d'une autre, se ramène à l'idée suivante : la science naturelle aussi porte sur la réalité concrète.

On a invoqué par exemple les cas nombreux où la science (botanique, zoologie, géologie, géographie, astronomie, etc.), est une *description* du réel. Mais, sans reprendre en détail la discussion des exemples, il nous suffit d'indiquer la réponse de Rickert : toutes les sciences, spontanément, cherchent à dépasser la description et la classification. Elles n'y renoncent que dans les circonstances particulières : soit que l'explication légale paraisse inaccessible, soit que l'infini extensif s'y trouve immé-

diatement éliminé (règne des êtres vivants)¹. Enfin, si parfois des sciences s'attachent à une description des phénomènes absolument singuliers², on y voit apparaître le principe de la sélection par les valeurs (géographie, géologie). Il s'agit là d'une nature en relation avec les hommes : la singularité des objets résulte de l'intérêt que nous attachons exceptionnellement à des choses.

Mais l'argumentation précédente ne devient-elle pas valable formulée autrement : toute science, y compris la science physique, est *essentiellement* une description du réel. Les lois de la physique révèlent la structure du monde. Elles sont extraites de l'observation et vérifiées par l'expérience. Si elles sont explicatives, c'est de *notre* univers, réalité immense, mais historique. Le but dernier est toujours la reconstitution à l'aide des lois, obtenues par l'analyse, de la totalité intégrale du monde qui devient.

A une telle objection, présentée par Höffding par exemple, que répond Rickert³ ? Il reconnaît que toute réalité, aussi bien naturelle qu'humaine, est unique. En ce sens, toute science du réel est aussi historique. Mais il nie que toutes les sciences aient pour idéal le retour à la singularité des données immédiates. Et, de toute façon, il maintient que les sciences naturelles, qui retiennent les seuls caractères communs à une multiplicité de phénomènes, ne sauraient jamais atteindre ni le devenir dans son originalité, ni les choses dans leur individualité.

Il est inutile de poursuivre cette discussion. Nous l'avons résumée pour donner une idée des questions agitées. Mais il ne nous paraît pas que, dans cette voie, on puisse parvenir à la clarté. La théorie de Rickert, à condition de la maintenir très haut au-dessus de la science réelle, n'est pas fausse, et on pourra toujours la défendre. Mais elle est équivoque et, par conséquent, d'une valeur douteuse.

2

Prenons d'abord ce que Rickert appelle les « limites des sciences de la nature ». Il prétend réfuter ainsi le naturalisme et le réalisme des concepts. Le réel n'est pas rationnel, le ration-

(1) *Grenzen*, p. 110-111.

(2) *Ibid.*, p. 476-77.

(3) *Grenzen*, p. 477 et *Pr. der Geschichtsphilosophie*, p. 40-41.

nel n'est pas réel. Les lois de la nature n'expriment pas l'essence des choses, la science n'explique pas tout le sensible, la physique n'est pas une métaphysique et elle laisse place à d'autres types de science. Contre certaines formes naïves du scientisme, la théorie de Rickert a pu être significative et utile. Prise en elle-même, elle paraît, à la lecture, en même temps évidente et discutable. Car elle résout et esquive à la fois les difficultés épistémologiques et philosophiques à l'aide de simples formules logiques.

Considérons d'abord la démarche de la science qui s'écarte des données immédiates. Rickert pose comme idéal logique une interprétation de notions scientifiques qui fait penser à Meyerson : tendance à un univers irréel de concepts purs, avec des résidus d'éléments historiques¹. Certes, il n'y a pas chez Rickert l'idée de l'effort vers l'identité et, de manière générale, le rapprochement fera peut-être sourire si l'on songe à la méthode strictement abstraite de l'un et à l'érudition scientifique de l'autre. Mais, précisément, qu'on suppose le thème de l'irréalité des concepts scientifiques développé logiquement pendant deux cents pages, et on s'expliquera à quel point la lecture des *Grenzen* peut être lassante. D'autant plus que Rickert, comme Meyerson, définit le réel à la manière du sens commun : la réalité, c'est cet objet dont je vois les couleurs, sens la rugosité, reconnais la forme. De la réalité ainsi conçue, il est clair que la science n'est pas une reproduction. Mais est-ce résoudre ou ignorer les problèmes que de répondre par la formule logique : « Les lois valent pour le réel », aux multiples difficultés que soulèvent les rapports de la science et du monde sensible ?

L'ambition de la science est d'expliquer les phénomènes de manière aussi rigoureuse que possible, en combinant des lois multiples, en donnant les valeurs convenables aux divers coefficients. Le problème est donc celui du décalage entre l'individuel expérimenté et expliqué, terme de la recherche scientifique, et l'individuel immédiat, donné à notre perception. Quel est l'écart entre la fusion de tel morceau de soufre expliquée par la science (en tenant compte de la température, de l'humidité, de la pureté de la matière, etc.) et la perception du même phénomène ?

(1) *Grenzen*, p. 242 et sqq.

On dira d'abord que la science n'épuise pas le nombre infini des qualités que comporte chaque fragment de matière. Admettons-le. Mais cet infini est-il un caractère de la réalité objective ou une simple conséquence de notre perception, considérée comme l'œuvre de notre système nerveux ? D'autre part, la science ignore couleurs et sons, et ne connaît que des vibrations : faut-il appeler réel le mouvement ou les qualités ? En d'autres termes, l'individuel dans sa complexité totale échappe aux sciences de la nature, mais le double écart d'une réalité qualitative à un univers de mouvements et de caractères en nombre infini à des principes d'explication en nombre fini, est de signification aussi équivoque que le décalage entre nos deux visions du monde : perception et science.

Cet écart entre le pensé et le perçu se retrouve dans toutes les sciences, et la portée métaphysique et méthodologique en est incertaine. Logiquement, il faudrait encore distinguer les différents sens dans lesquels la science naturelle reste éloignée de l'individuel immédiatement donné. La physique ne retrouve jamais tel phénomène déterminé, qui s'est produit à tel endroit, à tel moment ? Parce qu'elle retient seulement les caractères que ce phénomène a en commun avec d'autres, non ceux qui l'individualisent ? Parce qu'elle isole en un système clos le phénomène considéré, au lieu de le remettre dans un ensemble spatial et temporel ? Parce que dans un monde d'atomes on ne peut penser ni un phénomène individuel, ni un phénomène historique ? Il faut sans doute admettre toutes ces interprétations en même temps¹. Aussi bien, apparaissent-elles toutes, ici et là, dans le livre. Il n'y a pas d'individualité dans l'univers des concepts scientifiques. Les lois physiques valent pour des systèmes clos et non pour la totalité de l'univers. L'individuel quantifié, résultat de l'explication scientifique, n'a rien de commun avec l'individuel intuitif de la réalité sensible.

Il est possible que ces arguments soient tous valables. Mais comme la théorie des limites des sciences de la nature a pour fin d'introduire une doctrine de l'histoire, ces équivoques ne sont pas sans importance, car elles vont se retrouver dans la deuxième

(1) On les trouve toutes dans les argumentations de Rickert. *Grenzen*, p. 198-213.

partie du livre : au lieu d'avoir *une* opposition fondamentale, nous en aurons trois.

* *
* *

Nous pouvons distinguer d'abord deux directions possibles de la recherche scientifique. Ou bien établissement de lois valables pour des systèmes isolés, ou bien reconstitution d'un devenir singulier. Il s'agit en ce cas de l'histoire entendue comme une méthode applicable dans tous les domaines.

Nous pouvons d'autre part opposer deux règnes : celui des choses anonymes et celui des individualités significatives, selon que nous traitons les objets comme décomposables à volonté ou comme des unités que le rapport aux valeurs interdit de découper.

Enfin, nous pouvons opposer l'étude des faits dans leur singularité à l'analyse des caractères communs, l'établissement de relations causales uniques à la recherche des régularités.

Or ces trois oppositions non seulement ne sont pas équivalentes, mais encore elles ne sont pas liées nécessairement les unes aux autres.

La première antithèse est entre une science du devenir et une science des lois : d'une part les événements, d'autre part les relations constantes. L'idée se trouve déjà chez Cournot, mais fondée, dans la structure du réel, sur la distinction du hasard et des séries (ou systèmes). On la trouverait plus nettement encore, et sous une autre forme, chez Xénopol. Aux yeux de Rickert, elle est insuffisante et elle ne correspond pas à une séparation de deux secteurs du réel, mais à une simple divergence de notre curiosité.

De plus, Rickert admet que dans toutes les sciences naturelles on peut concevoir, et dans quelques unes observer, une histoire ¹, c'est-à-dire la reconstitution d'un devenir : l'histoire de la lumière retracerait la formation de la lumière à partir d'un état du monde où elle n'existait pas encore. Une telle supposition, la Bible le prouve, n'est pas impensable. Et l'histoire de la Terre ou des espèces est partie intégrante de la science positive.

Simplement Rickert fait-il observer ² la distance qui sépare l'histoire naturelle de l'histoire humaine : on ne reconstitue pas

(1) *Grenzen*, p. 460-65.

(2) *Grenzen*, p. 462-467.

tel animal déterminé, on ne s'intéresse pas à un individu en tant que tel, mais seulement à une espèce ou à une période de l'évolution de la Terre ou de la vie. D'autre part, lorsque cette histoire se rapproche de l'histoire véritable, on retrouve le principe du rapport aux valeurs. L'histoire des espèces est orientée vers un but¹ parce que l'homme est pris comme terme de référence. Et, de manière générale, si on étudie un devenir, c'est qu'on a d'abord individualisé un objet en le rapportant à une valeur, cet objet fût-il la lumière, la terre ou la vie.

Nous pouvons accepter ces remarques. Elles ne compromettent pas les propositions que nous voulions établir : une histoire ne porte nécessairement ni sur des objets singuliers, ni sur des objets individualisés. Même si le terme dernier est rapporté à une valeur, toute l'évolution peut être celle de choses ou même de catégories anonymes.

Est-il vrai au moins qu'une science d'individus soit toujours historique ? Rien n'empêche² logiquement de traiter les phénomènes de culture selon une méthode naturelle. On a le droit de faire abstraction de la signification des faits, de considérer toute pensée, tout jugement de valeur comme l'expression d'une réalité physiologique ou psychologique et de rechercher ensuite les lois de l'activité ou de l'histoire humaine. De même, en comparant les diverses civilisations, on peut essayer de dégager les lois constantes de toute civilisation. On ne saurait déclarer absurde, au nom de la logique, une telle tentative : tout au plus peut-on affirmer qu'elle ne remplacera jamais une histoire, tant que les hommes reconnaîtront des valeurs et, par suite, s'intéresseront aux événements qui ont une signification par rapport à elles.

L'allure paradoxale d'une science naturelle de la culture disparaît totalement, si l'on combine la méthode de généralisation avec le principe d'individualisation³. Ainsi, nous respectons le caractère propre des faits culturels. Au lieu de rapporter les événements à des valeurs, on les subsume sous des concepts généraux de valeurs. Au lieu de retracer un devenir unique, on recherche les relations constantes entre individualités significa-

(1) *Ibid.*, p. 412 et sqq., 465.

(2) *Grenzen*, p. 257 et *Pr. der Geschichtsphilosophie*, p. 88-89.

(3) *Pr. der Geschichtsphilosophie*, p. 96-97.

tives. Le concept n'aura plus, en ce cas, les mêmes caractères que le concept physique ou biologique, mais il n'en reste pas moins que la disjonction des deux caractères de l'histoire est possible : le fait historique peut être individualisé, sans être remis à sa place dans un complexe spatio-temporel.

Enfin, une science des faits significatifs ne porte pas nécessairement sur des faits incomparables : l'individuel n'est pas nécessairement singulier. Sans doute, si nous descendons jusqu'à l'individu exactement localisé dans le temps et dans l'espace, la singularité est incontestable. Selon la formule de Leibniz, il n'y a pas deux feuilles exactement semblables. Mais il s'agit là de la singularité du fait perçu ou du fait réel, comme on voudra dire, qu'aucune science ne peut conserver ni penser. Lorsque l'historien substitue une individualité significative à la réalité qualitativement infinie, il néglige une infinité de caractères. Il définit l'objet à l'aide d'un nombre fini de qualités. Rien n'empêche, logiquement, un individu d'être semblable à un autre. Si on considère seulement la matière et la grosseur, il peut y avoir deux Kohinoor. Il est vrai que ce cas est rare. Nous étudions les choses qui ont un nom, qui sont définies dans leur originalité, de telle sorte que la similitude parait exclue, si la ressemblance est possible. Mais rien n'empêche de considérer des objets comme indécomposables, significatifs, et pourtant de n'observer qu'une partie de leurs qualités. Ainsi on s'élèvera à des concepts de faits significatifs, qui deviendront de plus en plus généraux.

Il en résulte donc la possibilité d'une causalité de faits significatifs. Deux événements, tels qu'ils sont donnés à la perception, ne se reproduiront jamais exactement. Ils n'ont eu lieu qu'une fois et, pris dans leur totalité concrète, dans leur ensemble spatio-temporel, ils sont incomparables. Mais la pensée historique choisit, elle a le droit, pour préparer le récit, d'isoler les systèmes : pourquoi un système de deux événements, détaché du réel, ne pourrait-il être rapproché d'autres systèmes ? En d'autres termes, une science d'individus peut ou bien tendre vers des généralités, ou bien reconstituer le devenir.

Aucune de ces réflexions n'est de nature à réfuter la théorie logique de l'opposition entre deux types de sciences (aussi bien, comment démontrer la fausseté d'une opposition qui se donne pour strictement formelle ?). Toutes ensemble suggèrent peut-être

une conclusion plus grave : les vrais problèmes sont ceux que Rickert ne traite qu'accessoirement. Les généralités significatives diffèrent-elles des généralités naturelles ? D'autre part, les généralités peuvent être moyen ou fin, selon qu'on veut établir des relations constantes ou reconstituer des consécutions uniques. Dans un cas, on part de faits pour remonter aux lois, dans l'autre on utilise des généralités pour retrouver les faits. Il faudrait donc comparer l'histoire naturelle et l'histoire humaine, le rôle des concepts ou des lois dans les diverses sciences.

Au lieu, comme Rickert, d'allonger d'édition en édition la démonstration de la thèse centrale, il aurait convenu non subsidiairement, mais directement, d'analyser les relations complexes entre les différents sens de l'opposition.

3

On objectera sans doute à cette critique qu'elle renverse l'ordre suivi par l'auteur lui-même. On ne saurait aller du devenir à la signification, puis à la singularité, mais l'ordre inverse serait possible et même nécessaire. Pour faire une science du singulier, il faut individualiser les objets par rapport à des valeurs et les organiser en une évolution unique. Bien plus, le mérite de Rickert serait de retrouver, à partir des formes de la connaissance, le contenu de l'histoire. Si l'on s'en tient aux caractères formels, ceux-ci ne définissent pas une science concrète. A des degrés divers ils se retrouvent dans tous les ordres de connaissance. Mais si l'on considère la déduction entière, la définition intégrale, on retrouve finalement, logiquement élucidée, la science authentique du passé humain.

Nous admettons volontiers que l'histoire organise les événements dans la totalité d'un devenir singulier. Rickert résoud, à n'en pas douter, les problèmes qu'il s'est lui-même posés : il aboutit à la science historique (ou à une forme de cette science). Mais d'abord singularité, individualité, évolution unique, ne s'impliquent pas nécessairement, dans quelque ordre qu'on les prenne. Il est toujours vrai qu'on peut faire une science générale d'objets significatifs, et les sciences réelles d'individualités passent par tous les degrés, du singulier au général, selon les moments et les buts de la recherche. Sans doute, dans le monde

des réalités significatives, on s'intéresse plus souvent à l'histoire parce qu'on a le désir, qui manque presque toujours à l'égard des choses, de retenir à la fois l'individuel et le singulier.

Ensuite la déduction d'un caractère à un autre ne réussit que dans les cas où elle se borne à transposer logiquement les *qualités du réel lui-même*. Le passage du singulier à la signification ne s'impose que dans le cas où la singularité est significative, où la signification s'attache à l'unité du tout. Le rapport aux valeurs sert à rendre significative une matière sensible, mais il se révèle ensuite que cette matière est déjà, dans sa partie essentielle, peuplée de significations. Est-il indispensable d'aller du fait à la signification, si l'univers des significations nous est immédiatement donné ?

La nécessité de cette déduction dérive uniquement de la méthode philosophique de Rickert. Nous nous sommes interdit de discuter celle-ci dans son ensemble. Nous nous bornerons à constater qu'elle conduit à une démarche, qui paraît un renversement de l'ordre naturel : du « rapport aux valeurs », méthode de l'historien, au « rapport aux valeurs », attitude de l'homme historique (et pourtant l'historien appartient aussi à l'histoire), des valeurs aux personnes capables de prendre position à l'égard de celles-ci (alors que la valeur ne peut se définir que par un être capable d'obéir à un impératif catégorique). Ces remarques n'ont pas la prétention de réfuter toute une philosophie, au moins suffisent-elles à justifier cette proposition : les problèmes que résoud la déduction de Rickert ne se posent pas à tous ceux qui réfléchissent sur l'histoire ; pour beaucoup même, ils n'existent pas, *car ils se posent en-deçà du monde significatif qui est la donnée première de la vie*.

*
*
*

Les idées essentielles de Rickert constituent certainement une description possible d'une forme traditionnelle de l'histoire. Suffisent-elles finalement à résoudre les problèmes essentiels de la logique historique ? A fonder l'objectivité de la connaissance du passé ?

L'objectivité, aux yeux de Rickert, résulte de la sélection : les mêmes faits doivent être intéressants pour tous. Or, d'après sa théorie même, toute unité dérive de l'esprit, des significations

irrélles. Rickert tient avant tout à réfuter la doctrine selon laquelle l'unité serait une qualité du fait psychique ou du fait biologique. Mais si toutes les unités historiques sont élaborées par l'historien, la conclusion inévitable n'est-elle pas que toute histoire est relative au point de vue de celui qui l'écrit ? Selon les valeurs utilisées, les unités seront autres. Et des réflexions du même ordre s'imposent à propos du choix des faits. Tel historien s'intéresse avant tout à la politique, tel autre à l'histoire sociale. Tel met au premier plan les idées, tel autre l'économie. La théorie de Rickert ne nous donne aucun moyen de prendre position entre ces décisions. On dira que ces querelles d'historiens sont extérieures à la logique. Nulle autorité ne saurait imposer au savant une décision déterminée. Mais alors, le problème n'est-il pas de découvrir l'objectivité en dépit et au-delà des solutions arbitraires ?

De manière générale, Rickert n'a pas abordé ces problèmes, parce que la sélection dont il traite s'exerce en-deçà du travail concret de l'historien. Ou encore tout se passe, dans sa doctrine, comme si le choix était opéré par le sujet transcendantal, supérieur au temps, et non par un individu déterminé qui, lui aussi, devient dans une certaine société. L'objectivité historique à laquelle il parvient, est donc formelle et abstraite : elle ignore, elle ne résoud pas les difficultés auxquelles se heurte la connaissance objective du passé.

Et pourtant, les difficultés véritables, il est facile de les dégager en utilisant les catégories de Rickert lui-même. Les premières tiennent à la différence possible, souvent réelle, entre le système des valeurs de l'historien et celui de l'époque étudiée. En ce cas, l'historien devrait retrouver le système de l'époque étudiée. Acceptons la formule. L'historien doit faire effort pour sympathiser avec les hommes du passé. Il reste que nous nous trouvons là en face d'une antinomie essentielle de la connaissance historique. A l'exigence scientifique : comprendre une société en elle-même, s'oppose la nécessité, scientifique elle aussi, de faire revivre le passé *pour nous*. Comment s'harmonisent ces deux impératifs contradictoires ? Nous n'avons pas à le chercher ici. Il nous suffit d'opposer à la simplicité de la solution logique la complication de la pratique. Est-il possible de penser le passé, en faisant totalement abstraction de notre temps,

de ressusciter les valeurs mortes, en oubliant leur signification pour nos volontés actuelles ? Est-il même possible de retrouver, sans le défigurer ou le transfigurer, un système des valeurs qui n'est plus le nôtre ?

De plus, Rickert pose comme évident qu'il suffit de valeurs formellement définies pour orienter la sélection. Est-il sûr que les socialistes et les théoriciens de l'« *Obrigkeitsstaat* » rapportent les mêmes faits à la valeur « Etat » en dépit de l'opposition de leurs jugements politiques et moraux ? Ou en tout cas les organisent de la même façon ?

Et puis, admettons même que tous les membres d'une communauté, en droit, reconnaissent les mêmes faits comme historiques. Pour traduire dans la science cet accord, il faudrait un système intégral des valeurs de l'époque étudiée. Faute de ce système, qu'il ne connait jamais, l'historien utilise telle ou telle valeur, le récit demeure donc incomplet, la science est un des points de vue possibles sur le passé. Et comment ordonner ces diverses perspectives sans un principe de synthèse (structure du réel ou système de valeurs), qui permette de fixer les relations, pour nous ou en soi, des reconstitutions partielles ?

On a le droit de se désintéresser de ces questions quand on reconnaît le caractère partiel de toute histoire. Max Weber, par exemple, ne se contente pas d'admettre expressément, il proclame que l'objet est (doit être) arbitrairement choisi par l'historien. L'objectivité réside, à ses yeux, uniquement dans la nécessité du lien établi entre des phénomènes historiques : la causalité, qui relie telle forme de l'esprit protestant à tel aspect du capitalisme, s'impose à tous ceux qui veulent la vérité. Nous ne saurions affirmer que Rickert ignore cette théorie de l'objectivité historique. En fait, il se borne à des réflexions générales sur la manière, dont on peut prouver la nécessité de conséquences uniques. Dans l'ensemble, l'objectivité qu'il cherche à établir est liée à une sélection valable pour tous.

Plus abstraite encore est la déduction du sens de l'histoire, plus formelle la démonstration qu'une histoire universelle est possible. L'une et l'autre ont pour condition l'assimilation de la vérité à une valeur, ce qui tout au moins prête à discussion. Sans compter que les valeurs formelles supra-historiques sont démontrées à l'aide de raisonnements logiques qui n'entraînent pas la

conviction, car ils semblent supposer ce qui précisément est en question. Au reste, même si on reconnaît ces valeurs formelles, l'« historisme » n'est pas véritablement surmonté. Les valeurs matériellement définies changent, sans qu'on aperçoive toujours leur lien aux valeurs universelles. Enfin, c'est la validité des valeurs historiques, c'est la conciliation des volontés contradictoires qu'on demande à la philosophie. Savoir qu'il y a un devoir ne nous suffit pas : on voudrait savoir quel il est. Une telle réponse semble aussi indispensable à la théorie qu'à l'action. Suffit-il de rapporter le passé à des valeurs formelles pour l'interpréter concrètement ? Ne faut-il pas une théorie de la politique ou de la morale, pour comprendre la signification vraie des civilisations passées ? Ne faut-il pas une doctrine de la science pour saisir le progrès de la vérité ?

Nous n'avons pas la prétention de donner, dans ces brèves remarques, une critique du système des valeurs de Rickert. Nous indiquons pourquoi la plupart des lecteurs n'y ont pas trouvé de réponse à la question dernière, que le fait de l'histoire pose à ceux qui réfléchissent sur l'existence humaine : sommes-nous entièrement livrés à un devenir sans but, à une communauté toujours limitée, à des valeurs partielles ou provisoires ? Ou sommes-nous capables de nous élever au-dessus du temps, capables au moins de fixer la direction de l'évolution valable pour tous, capables au moins de deviner des lambeaux de vérités éternelles ?

* * *

Toute philosophie de l'histoire est solidaire d'une anthropologie. Et la philosophie de Rickert ne fait pas exception à la règle. L'homme est l'être capable de prendre position à l'égard des valeurs, l'historien est celui qui réalise une valeur déterminée, la vérité. On ne saurait donc reprocher à Rickert d'avoir stérilisé la doctrine en la séparant de la philosophie. Même si sa définition de l'homme est jugée étroite, abstraite ou fausse, l'exemple de Max Weber est là pour prouver qu'il suffit de remettre l'historien dans la réalité historique, pour que réapparaissent les données fondamentales de toute théorie de l'histoire.

Et pourtant, il y a bien peu finalement à retenir de l'immense effort de Rickert. Il a analysé les diverses formes de la

singularité et de la généralité historiques. Il a donné, avec le principe du rapport aux valeurs, une traduction logique possible de la sélection et de l'organisation des ensembles, dans la reconstitution du passé. Il a dégagé différents aspects de la réalité historique, montré la séparation entre histoire et psychologie. Mais au-delà subsiste le problème que la critique s'était posée : dans quelles limites, à quelles conditions existe une science historique objective ?

Il a donné une réponse, mais si abstraite, si éloignée de la science réelle, qu'elle est vaine. Sans doute est-ce là le défaut essentiel du livre de Rickert. Sa logique systématique est intermédiaire entre la théorie de la connaissance et la logique des sciences. Il se donne grand mal pour retrouver la réalité historique, dans laquelle chacun de nous vit immédiatement. Pour avoir élevé, *en droit*, l'objectivité historique au niveau de l'objectivité physique, il croit avoir atteint le but qu'il s'est fixé. Au vrai, l'histoire n'existe pas de la même façon que les sciences de la nature, objet de la réflexion kantienne. Certes, on a accumulé des matériaux, le dépouillement des documents, l'établissement des faits progressent. Mais, dans l'ensemble, l'histoire ne se développe pas comme les mathématiques ou la physique depuis quelques siècles. La critique de la raison historique doit être, si l'on peut dire, créatrice autant que réflexive, concrète autant que formelle.

Il y a deux voies d'accès à la critique de la raison historique. L'une part de la science donnée : par l'analyse des méthodes et des résultats, on cherche à dégager les caractères propres et les limites de la vérité historique. L'autre (et c'est la démarche de la philosophie) part de l'homme. C'est à partir de l'individu qui écrit l'histoire que la reprise du passé apparaît dans sa signification profonde. Encore ne faut-il pas substituer au moi vivant de l'historien le moi transcendantal, on ne doit pas composer le système des conditions nécessaires pour que la connaissance historique soit valable universellement, car il s'agit précisément de déterminer si et dans quels cas elle est valable universellement. La logique abstraite ne mène qu'à des constructions conceptuelles dont l'achèvement fait ressortir la gratuité.

CHAPITRE III

Philosophie de la Vie et logique de l'histoire (Simmel)

Grâce à l'excellent exposé de Mamelet, les grandes lignes de la doctrine de Simmel sont bien connues en France : relativisme intégral, assouplissement du formalisme kantien, transposition psychologique des catégories, extension au domaine de l'histoire du subjectivisme critique, intégration des thèmes empruntés au pragmatisme et à l'évolutionnisme dans une théorie de la connaissance renouvelée de Kant. L'analyse de la science historique serait, dans cette perspective, une application particulière des principes relativistes. La science du passé n'est pas plus la reproduction du réel humain que la physique la copie de la nature : elle implique une activité du sujet qui élabore le donné à l'aide des formes. La conclusion d'une telle critique serait le dépassement de l'*historisme* ; l'esprit est libre, puisqu'il crée ou du moins organise l'expérience historique.

Si nous adoptions telle quelle cette interprétation, nous n'aurions pas grand chose à ajouter au chapitre de Mamelet. Tout au plus les idées de Simmel prendraient-elles une signification plus précise, remises dans le développement de la théorie de l'histoire. Entre l'objectivisme de Dilthey et le formalisme de Rickert, entre la philosophie de la vie et la philosophie des valeurs, la critique psychologique semblerait une solution intermédiaire.

En fait, le relativisme, quelle que soit son importance, n'est pas à nos yeux ce qu'il y a de plus profond dans la pensée de Simmel. Certes, Mamelet avait déjà aperçu qu'il dérivait de l'empirisme et qu'il se prolongeait en une philosophie de la vie. Mais il le tenait pour la réconciliation de ces tendances diver-

gentes. Or, les derniers ouvrages de Simmel (que Mamelet ne connaissait pas) font éclater les cadres du relativisme. Ils obligent à considérer l'ensemble de la doctrine d'un point de vue nouveau : le relativisme devient une étape de l'évolution qui a conduit Simmel du positivisme à une métaphysique renouvelée. Élément commun de deux philosophies, il juxtapose, sans les unir, des thèmes contradictoires.

Au lieu donc de rechercher dans tous les livres le retour des mêmes principes, nous tâcherons de marquer l'opposition des périodes, plus significative, à nos yeux, que la permanence de l'idée relativiste. Il va sans dire que cette méthode ne nous est pas suggérée par un souci de précision chronologique, il s'agit d'un problème proprement philosophique ; le relativisme de Simmel est-il pensable comme un système original ? Dès qu'on veut l'approfondir, ne se révèle-t-il pas forme sublimée du naturalisme ou métaphysique de la vie ?

A ces questions, la théorie de l'histoire de Simmel permettra peut-être de donner une réponse. Elle est, en effet, plus que toute autre partie de la doctrine, caractéristique de la manière et de l'évolution de Simmel. La première édition des *Problèmes*¹ est de 1892, antérieure au relativisme, contemporaine de l'*Introduction aux Sciences morales*. Et dans ses derniers articles, pendant la guerre, Simmel reprit successivement l'étude de la compréhension, du temps, et de l'« information » (*Formung*) historiques. Nous avons ainsi au moins l'esquisse d'une critique de l'histoire adaptée à la dernière métaphysique. Notre exposé aura donc, par rapport à Simmel, la signification suivante : esquisser sur un exemple privilégié une interprétation d'ensemble. La pensée de Simmel doit être analysée dans son devenir, le relativisme n'est qu'un lieu de passage entre deux visions du monde inconciliables.

Par rapport à notre sujet, ce chapitre devrait avoir une autre signification. Les problèmes propres de la critique historique se dégageront progressivement, moins confondus que dans l'œuvre de Dilthey avec une philosophie historique, moins dissimulés que dans la logique de Rickert par les *a priori* formels. L'origi-

(1) *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*. Leipzig, 1892. On trouvera les indications bibliographiques précises à la fin du volume.

nalité de l'expérience historique apparaît d'autant mieux, qu'elle s'oppose tantôt à une représentation atomique des choses, tantôt à une conception bergsonienne de la durée. Nous pourrions suivre ainsi, dans la carrière de Simmel, un double mouvement d'approfondissement des mêmes thèmes et de renouvellement d'inspiration.

I

Nous retrouvons dans ce chapitre les difficultés que nous avons rencontrées dans l'étude de Dilthey. Toute l'œuvre relève de la critique de la raison historique au sens large, car elle est tout entière consacrée à l'homme culturel, à l'homme qui se crée des univers spirituels, dans lesquels il vit et qu'il doit dépasser. De plus, il nous faut tenir compte des moments successifs de la doctrine. D'autre part, la manière de Simmel est si personnelle qu'il est impossible de conserver ces procédés de développement et de composition¹. Enfin les idées qu'il donne lui-même comme essentielles, les thèmes de ses introductions ou de ses conclusions sont souvent moins profonds que le détail des analyses.

Il nous faut préciser d'abord comment les problèmes se posent, aux différentes époques, afin de substituer aux thèmes explicites les thèmes essentiels.

Simmel se réclame volontiers du kantisme². Mais on peut se demander s'il est aussi fidèle qu'il le pense à l'inspiration critique. Il ne s'agit pas, dans le cas de l'histoire, de rendre compte d'une nécessité d'abord constatée, ni d'une vérité valable pour tous. Nous devons simplement suivre l'activité de l'esprit qui élabore l'expérience historique, afin de prendre conscience du décalage entre le réel et la connaissance que nous en prenons. Et puis, la réponse kantienne à la question critique consistait à assimiler le réel (pour nous) et les cadres du réel avec le monde des phénomènes et les formes de notre sensibilité et de notre entendement. L'intention de la réponse de Simmel est de distinguer le passé vécu et notre reconstitution du passé. Cette opposition n'est pas comparable à celle de la matière sensible et de l'expérience pensée, mais à celle de deux univers, ou encore

(1) On trouvera une bonne analyse des méthodes de Simmel dans l'article de Kracauer (*Logos*, 1920).

(2) *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 3^e Ed. (P. G., 3), p. VII.

à celle de la réalité immédiate (presque métaphysique) et d'une construction intellectuelle.

Dans ces conditions, la double analyse de la réalité et de la science historique nous intéresse plus que l'intervalle qui, indiscutablement, les sépare. Et, en tout cas, la critique ne prend de sens que si on précise d'abord de quelle réalité s'écarte la science. Une première incertitude se manifeste ici : l'esprit donne-t-il forme à une matière ou transforme-t-il un certain monde ? Informe-t-il ou déforme-t-il ? Or, la réponse est : l'un et l'autre, selon les moments.

Parfois le travail de l'historien se définit par rapport aux données sensibles, originelles, opaques à l'observateur. Dans la vie comme dans la science, nous animons les automates, car la conscience des autres n'est pas perceptible¹.

Tel n'est pas cependant le point de départ ordinaire de l'analyse. La science n'est pas comparée au donné brut, mais au réel. Quelle est donc la conception du réel qu'utilise ou suppose la critique ? Distinguons d'abord une définition formelle et une définition matérielle.

Dans la philosophie relativiste il n'y a pas de réel au sens absolu². La réalité n'est qu'une catégorie, dont l'application à certains contenus déterminerait un certain univers, entre d'autres possibles. La valeur, expression d'un certain rapport entre les choses et nous, est susceptible de définir un monde, coextensif au monde réel et indépendant de lui. Comme les catégories, interprétées en termes psychologiques, sont des fonctions de l'esprit³ (on pourrait dire presque des réactions de la conscience aux excitations extérieures), la réalité apparaît aussi comme une qualité de certaines représentations⁴.

Le réel absolu⁵, ce serait l'inaccessible contenu sans forme, saisi de manière intuitive et immédiate. L'expérience vécue elle-

(1) *P. G.*, 3, p. 9-10. Cf. aussi *Philosophie des Geldes*, p. 76.

(2) *Philosophie des Geldes*, p. 4-5.

(3) *Kant*, p. 25, 27, 61. *P. G.*, 3, p. 10-11. *Einleitung in die Moralkissenschaften*, I, p. 12.

(4) *Philo. des Geldes*, p. 6. *Einleitung*, I, p. 47.

(5) *P. G.*, 3, p. 72. Cf. aussi dans un sens différent *Die historische Formung* (*H. F.*), p. 150.

même ne serait qu'une certaine vision du monde, celle qui résulte de l'application au contenu de la forme « expérience vécue ». Plus concrètement, elle est une certaine prise de conscience, qui implique des catégories déterminées. Elle n'a pas le privilège d'atteindre le réel authentique. Si nous l'utilisons souvent comme terme de référence, c'est que notre esprit a la singulière faculté de penser un objet comme absolu, alors que, du fait même qu'il est pensé, cet objet devient relatif. La relativité de toute connaissance est donc démontrée par l'argument que Schopenhauer a indiqué, mais qu'on ne rencontre pas chez Kant : la distinction du sujet et de l'objet, la notion même de connaissance implique que « ce qui est connu » ne soit pas « ce qui est en soi ». La démonstration kantienne par les formes de la sensibilité n'a pas et ne peut avoir de rôle dans une philosophie du devenir.

Il serait naïf de s'en tenir à cette traduction littérale des formules de Simmel. Admettons provisoirement que la réalité soit toujours restée une catégorie. Cette définition formelle est à peu près sans portée, car Simmel, à toutes les époques, a eu une conception concrète de la réalité. Il a hésité entre une représentation atomiste et une image bergsonienne de la durée intérieure.

La bataille de Marathon¹ n'est que la somme de la multiplicité indéfinie des actes de chacun des combattants. Connaître intégralement cette bataille, ce serait épuiser l'énumération de ces gestes singuliers, dont nous saisissons conceptuellement l'ensemble fictif. Chacun d'entre eux est la réaction d'une personne à l'excitation du milieu. Ainsi, la réalité n'est faite que de la combinaison de ces atomes, de leur interaction incessante, sans que soient fermés sur soi aucune individualité, aucun fragment de la nature ou de la vie.

D'autre part, les moments de notre existence s'enchaînent en une continuité d'écoulement. La continuité² est la caractéristique même de la réalité supra-individuelle. Le mouvement qui va d'une bataille perdue à une retraite, puis à un effort pour regrouper les troupes est sans interruption, il dure comme notre conscience. Il surmonte la séparation des dimensions du temps,

(1) P. G., 3, p. 114-115. Cf. aussi *Soziologie*, p. 562. *Grundfragen der Soziologie*, p. 8.

(2) *Die historische Zeit* (H. Z.), p. 163.

car on ne recomposera pas la durée avec des instants, pas plus que des espaces avec des points.

Selon les époques, le terme de référence est l'atomisme ou la durée. Sans doute, dans un cas comme dans l'autre, on pourra dire que la réalité est une catégorie¹. Mais cette forme recouvre ici une vision naturaliste (qui domine les premiers ouvrages), là le devenir vivant, qui est au centre de la dernière philosophie de Simmel. Peu importe donc qu'il conserve toujours le langage relativiste ; dans la *Philosophie de l'argent*, il n'en proclame pas moins qu'au regard d'un esprit infini, l'univers des valeurs s'expliquerait intégralement par un mécanisme psycho-physiologique². Et dans *Lebensanschauung*, au contraire, la connaissance de la durée intérieure est la seule qui soit immédiate et absolue³.

En dépit de cette évolution, les concepts de la critique historique restent les mêmes et ils sont empruntés au relativisme. La distinction du « contenu » et du « procès » se retrouve à toutes les époques, mais avec une valeur différente. Le contenu, c'est d'abord simplement le *was* des états de conscience⁴, la représentation ou le sentiment qu'ils contiennent. Quant au procès, il désigne primitivement la réalité psychologique, voire psycho-physiologique qui expliquerait intégralement le contenu, si on était capable de connaître totalement les actions et réactions réciproques des éléments. Ensuite le terme de procès s'applique à la durée vivante. Et le contenu prend une signification plus large, il embrasse, dans les derniers textes, les idées, les œuvres, la culture, tout ce que crée l'élan de la vie.

La critique conservera donc les mêmes termes pour formuler le décalage entre le contenu vécu et le contenu pensé par la science. La permanence du vocabulaire permet à Simmel de juxtaposer dans la 3^e édition des *Problèmes*, ces deux philosophies contradictoires. L'identité n'en est pas moins superficielle. La nature de la science et de la critique historique est devenue autre. La meilleure preuve en est le renversement de sens du mot forme : d'abord opposée à la matière, selon la tradition kantienne, la forme devient ensuite la négation de la vie, comme l'extension est la négation du devenir dans la doctrine bergso-

(1) *Lebensanschauung*, p. 154.

(2) *Phi. des Geldes*, p. 4.

(3) *Lebensanschauung*, p. 187.

(4) *Einleitung*, I, p. 11.

nienne. La forme n'appartient plus au processus, mais au contenu¹. Les idées relativistes sont intégrées dans une philosophie de la vie. L'impossibilité d'un contenu sans forme marque l'impuissance de la vie à atteindre le contact immédiat avec les choses ou la vision intégrale.

Nous distinguerons, dans la philosophie de l'histoire de Simmel trois périodes : celle de la première édition des *Problèmes* (1892), celle de la deuxième (1905) et de la troisième édition (1907), celle enfin des articles parus pendant la guerre. Mais nous ne suivrons pas dans ce chapitre le plan par périodes, que nous avons adopté pour la philosophie de Dilthey.

En effet, l'évolution de la pensée de Simmel apparaît nettement lorsque l'on compare point de départ et conclusion. Mais entre ces deux termes extrêmes, on trouve une combinaison de thèmes, un glissement d'idées et il serait vain de chercher à reconstituer les théories successives (surtout si on tient compte du fait que Simmel n'a jamais eu de système au sens propre du terme).

Reprenons les trois représentations du réel que nous avons analysées plus haut : donné sensible, monde atomique, continuité vitale. L'idée que le travail de l'historien s'exerce à partir des perceptions se maintient dans les deux premières périodes. Elle disparaît dans la troisième : nous saisissons immédiatement et intuitivement l'essence unique des personnes. L'atomisme et la continuité se mêlent dans la deuxième et la troisième édition des *Problèmes*. Dans la dernière période, l'atomisme semble disparaître entièrement, encore qu'il subsiste un élément de cette conception (l'interaction des séries dans la réalité).

Prenons maintenant les thèmes de la critique historique. Dans la première édition, le thème critique n'est pas encore présent. Le but du livre paraît être de distinguer science et métaphysique, métaphysique et critique. La réflexion philosophique est légitime avant et après la science, *avant*, afin d'analyser les conditions subjectives de la recherche, *après*, afin de construire librement les interprétations d'ensemble, invérifiables mais suggestives. En

(1) *Konflikt der modernen Kultur*, p. 16. Dans les derniers textes, les deux manières de parler sont juxtaposées. Mais l'opposition décisive est celle de la vie et des univers qu'elle crée, et la forme (liée aux contenus) s'oppose à la continuité de la conscience créatrice.

ce qui concerne la science, Simmel souligne l'incertitude des résultats : les *a priori* sont solidaires d'une métaphysique individuelle¹. D'autre part, il serait impossible de déterminer les causes, sans dépasser le plan des phénomènes². Enfin, de manière générale, les problèmes sont posés en termes psychologiques. Dans la deuxième période, Simmel met au premier plan l'idée critique (réfutation du réalisme, décalage entre le réel et la science). Dans la troisième période, la question posée serait à peu près celle-ci : comment arrivons-nous à penser l'expérience vécue, comment la vie parvient-elle à se saisir elle-même ?

Mais les thèmes de la première période sont conservés dans la deuxième et parfois dans la troisième. L'incertitude des résultats, l'impossibilité de déterminer les causes sont reprises dans toutes les éditions des *Problèmes*. L'idée critique est dépassée, mais non abandonnée dans la dernière période, et enfin, dans la troisième édition des *Problèmes*, toutes les conceptions de la dernière période sont déjà au moins indiquées. Il n'y a donc pas trois philosophies de l'histoire de Simmel, mais il n'y en a pas non plus une seule. C'est à l'intérieur de chaque chapitre, à propos de chaque problème qu'il nous faudra mettre en lumière l'évolution de la pensée.

Quels sont les problèmes essentiels ? Les cadres de l'exposé de Simmel restent les mêmes dans les deux premières périodes. Les trois chapitres des *Problèmes* répondent primitivement aux trois interrogations suivantes : 1) Comment comprenons-nous les pensées et les actions des autres ? 2) Comment établissons-nous les lois ou plutôt pourquoi sommes-nous incapables de parvenir jusqu'aux éléments et aux forces réelles de l'histoire ? 3) Comment prêtons-nous à la suite des événements un sens, un but ou une valeur, après avoir supposé derrière les mouvements des états de conscience, derrière les expressions des sentiments ?

Dès la deuxième édition, cette division ne correspond plus à des distinctions essentielles. Les intérêts supra-théoriques analysés dans le dernier chapitre, sont déjà à l'œuvre dans l'élaboration de l'expérience scientifique. Faute de lois élémentaires, les lois que propose l'historien sont comme une vision artistique du réel, ce qui nous ramène aux idées du premier chapitre. Ainsi les

(1) P. G., 1, p. 20-24 et 51-52.

(2) P. G., 1, p. 39-40 et 52-53.

mêmes problèmes reviennent à différents endroits. Et la séparation de la science et de la métaphysique, de la critique avant la science et de la philosophie après la science, finit par s'estomper.

Il nous faut donc substituer aux divisions de Simmel celles qui, à nos yeux, se dégagent de la matière elle-même. Les derniers essais de Simmel et nos chapitres précédents nous les suggèrent. Nous étudierons d'abord la *détermination du fait historique* (de l'objet de l'histoire) [II], puis la *compréhension du passé et les problèmes de l'objectivité* [III], c'est-à-dire les tentatives pour dépasser la compréhension par l'explication, ou bien, à défaut d'explication, pour fonder d'autre manière la validité de la reconstitution scientifique du passé. Enfin nous essayerons de montrer la *place de la critique historique dans la philosophie de Simmel* [IV], le lien des problèmes formels avec les interprétations concrètes de l'homme et de l'histoire.

II

Simmel ne part, ni comme Dilthey de l'ensemble des sciences morales existantes, ni comme Rickert des formes de notre connaissance. Sa méthode n'est ni objective, ni subjective : il considère à la fois les caractères du réel et la curiosité de l'esprit. Notre première tâche est de comprendre ce refus de choisir : en d'autres termes, quel rôle jouent dans la détermination de la science la structure du monde historique et l'intérêt de l'historien ?

1

Le fait historique est psychologique ¹. La réalité qu'analyse l'historien serait incohérente, absurde, si nous ne supposions entre les mouvements ou les transformations dans l'espace, que nous appelons actes ou événements, des idées, des désirs, en un mot des états de consciences humaines. Les choses visibles ne sont en histoire que des intermédiaires entre les impulsions qui les ont produites et les réactions qu'elles déterminent. C'est « l'esprit ici qui parle à l'esprit » ².

D'autre part, l'activité du savant est indispensable, ne serait-ce que pour définir le fait historique. En effet, le réel dans sa totalité singulière est inaccessible. Nous n'avons pas d'organe pour le saisir. Si nous n'opérons *a priori* une sélection, la recherche nous paraîtrait condamnée d'avance, tant semble infime, comparée à la totalité, la partie de la nature que notre investigation est capable d'atteindre ³.

La sélection s'engage dans deux directions qui caractérisent deux démarches complémentaires du travail scientifique. Les lois formulent des rapports entre phénomènes qui sont *valables*, elles ne nous apprennent pas quels phénomènes en fait se produisent. Même si nous supposons achevée notre connaissance légale, encore faudrait-il rechercher, *historiquement*, l'état de

(1) P. G., 3, p. 1-2.

(2) P. G., 3, p. 76.

(3) P. G., 3, p. 190.

l'univers à un moment donné. A partir de cet état, nous pourrions calculer toute la suite des états à venir. Pratiquement notre connaissance légale n'est jamais intégrale. Dès lors, la collaboration de l'histoire et de la théorie est de rigueur. Nous complétons les données historiques fragmentaires par des interpolations ou extrapolations fondées sur des lois établies. Nous suppléons à l'insuffisance des relations découvertes, en accumulant des données de faits. Dans toutes les sciences, historiques et naturelles, le général et le particulier alternent sans cesse. Selon nos progrès dans l'une et l'autre direction, leurs limites se rectifient¹.

Et pourtant, l'histoire² désigne à juste titre une science particulière, et non pas seulement une manière d'envisager le réel. Dans les sciences de la nature, l'établissement des lois est la fin, et la détermination des faits est le moyen, alors que les sciences historiques s'efforcent de reconstituer la succession des événements et n'utilisent les lois que comme instruments. L'opposition ou du moins la divergence de l'intérêt que nous prenons à la nature et à l'histoire, tient-elle à une décision du sujet ou à l'essence des choses ? Sans doute faut-il répondre au rapport de l'homme à la nature et à l'histoire. Décision humaine, mais justifiée et non arbitraire.

La nature, en tant que telle, s'étale sur un seul plan. Elle ne présente pas de distinction de valeurs. Il n'y a pas de choses qui, en elles-mêmes, nous intéressent plus que d'autres. Seule notre science introduit une telle diversité, selon qu'il s'agit de faits récemment ou depuis longtemps connus, aisément accessibles ou au contraire cachés. La richesse du monde sensible peut esthétiquement nous plaire, le réel dans sa totalité éveille un intérêt métaphysique ou affectif, mais la signification ne s'attache à aucun contenu en particulier. Par suite, la connaissance de l'universel, les relations quantitatives, qui nous révèlent au-dessous des changements la permanence et la monotonie d'une substance ou d'une énergie, répondent entièrement à notre désir de savoir.

Au contraire, les différences de signification sont, dans le

(1) *P. G.*, 3, p. 129-136 et p. 194.

(2) *P. G.*, 3, p. 193 et suivantes.

monde historique, liées à l'essence même des phénomènes¹. Aussi l'intérêt supra-théorique qui anime l'historien est-il double, il porte d'abord sur la qualité des événements, ensuite sur leur réalité. C'est par sa réalité que le présent nous attache, alors que la réalité du futur ou du passé tend à s'affaiblir. Mais cet intérêt seul ne rendrait pas compte de l'histoire, car il nous faut choisir dans l'infinité du monde. Nous choisissons parmi les faits ceux dont le contenu, indépendamment de son caractère réel ou imaginaire, nous émeut, nous passionne, nous révolte, en un mot dont le contenu nous paraît avoir une signification. L'intérêt que nous prenons au passé est la synthèse de ces deux intérêts que doit dissocier l'analyse : nous recherchons tel événement, au contenu bien déterminé, dans sa réalité, c'est-à-dire à tel point de l'espace, à tel moment du temps. Cette synthèse est d'autant plus intime, que les qualités propres d'un événement sont inséparables des circonstances de sa réalisation, c'est-à-dire de sa localisation temporelle.

Ainsi se combinent, dans la détermination de l'objet (au sens critique) les principes subjectifs et objectifs. Toutes les sciences utilisent le particulier et le général², mais comme le monde historique est pénétré de significations immanentes, le général ne satisfait pas notre curiosité. Nous voulons à la fois savoir ce qui s'est passé et comprendre. La reconstitution de la suite des faits répond à cette double exigence, puisque, en dernière analyse, nous ne comprenons les faits dans leur singularité qu'après les avoir mis à leur place dans l'évolution humaine.

Cette théorie permet à Simmel de résoudre les problèmes logiques qu'avaient traités déjà Dilthey et Rickert : rapport de la psychologie et de l'histoire³, sélection.

La réalité historique est psychologique, mais l'historien ne l'envisage pas sous le même angle que le psychologue. Celui-ci s'attache au mouvement des contenus plus qu'aux contenus. Il cherche à établir les lois selon lesquelles se succèdent les contenus. L'historien, au contraire, met l'accent sur les contenus plus que sur leur mouvement. Il analyse leur enchaînement réel et non le mécanisme psychologique du processus. Il en résulte

(1) *P. G.*, 3, p. 194.

(2) *P. G.*, 3, p. 195.

(3) *P. G.*, 3, p. 4-5 et 195-196.

que l'historien a besoin du psychologue lorsqu'il veut comprendre un déroulement d'états psychologiques. Mais il en résulte aussi que la psychologie ne saurait constituer le fondement de l'histoire, car la constatation des faits, la compréhension des contenus jouent un rôle plus important, lorsqu'il s'agit du passé, que les déductions à partir des lois.

Cette distinction apparaîtra sans doute un peu pénible. C'est que plusieurs difficultés se mêlent. Prenons une suite d'événements historiques quelconques : la démarche des maréchaux, les réflexions de Napoléon et l'abdication de l'Empereur. Le raisonnement de Simmel se formule ainsi : tous ces faits sont d'ordre psychologique, donc, si la psychologie était une science achevée, elle expliquerait, par un mécanisme psychologique, la décision de l'Empereur. Mais elle s'intéresse toujours plus à ce mécanisme qu'au contenu historique de l'acte. L'historien, au contraire, s'intéresse avant tout à la signification de celui-ci. L'un vise les lois du processus psychique, l'autre la reconstitution des faits singuliers. De plus, le lien des contenus est en droit explicable par la psychologie, mais en fait nous avons recours à des relations intelligibles, parce que notre science des lois n'est pas assez avancée. Cette dernière distinction, qui est à peine indiquée dans le texte de la deuxième édition, se précisera peu à peu. Les relations intelligibles des contenus (des motifs à la décision) se substitueront aux hypothèses psychologiques ou, du moins, se combineront avec elles. C'est la compréhension qui organise peu à peu l'ordre du devenir.

Simmel n'emprunte donc qu'une partie de l'argumentation de Rickert contre le rapprochement de l'histoire et de la psychologie¹. Il ne reprend pas l'affirmation qu'aucune science des lois ne rendrait compte des événements psychiques singuliers². A cette époque, il admettait encore que les lois du réel seraient, théoriquement, susceptibles d'expliquer tous les états de conscience, à condition de négliger la signification propre de ceux-ci (mais n'est-ce pas cette signification qui intéresse l'historien ?). Il retrouve cependant, sous une autre forme, l'opposition du fait

(1) Dans la première édition (p. 2) il concevait l'utopie d'une histoire devenue, par les progrès de la psychologie, psychologie appliquée.

(2) C'est l'individualité vivante qui échappe aux lois.

significatif au fait psychique. Les relations intelligibles entre contenus sont au mécanisme psychologique ce que la signification est aux réalités de conscience.

En ce qui concerne la sélection, Simmel reprend partiellement la théorie de Rickert, mais il la transpose sur le plan psychologique. L'expression de valeurs¹ sert à baptiser la difficulté plutôt qu'à la résoudre. En fait, ni la signification, ni le but ne se confondent avec la valeur, et le « typique » ou l'« extrême » retiennent notre attention, abstraction faite de tout jugement moral. Il est clair que cette discussion consiste à donner au mot « valeur » un sens plus limité que celui qu'il a chez Rickert. En ce cas, la valeur esthétique, intellectuelle ou morale d'une personne ou d'un acte se distingue du caractère significatif que nous lui attribuons. Au contraire, Rickert entendait par ce terme tout ce qui vaut sans être : tous les concepts de Simmel seraient alors des espèces de la valeur et ses analyses ressortiraient à la psychologie de l'historien, non à la logique de l'histoire.

Quelle est la portée de cette opposition ? Elle correspond à deux conceptions différentes de la critique. Le rapport aux valeurs est, aux yeux de Rickert, un principe de méthode comparable à ce qu'est l'unité synthétique de l'aperception dans la critique, ou le principe des lois dans les sciences de la nature. La traduction logique de la pratique de l'historien est le but même de l'analyse philosophique. En revanche, si on interprète de manière psychologique le rapport aux valeurs, celui-ci ne sert plus qu'à poser le problème : quelles valeurs utilisons-nous ? A quoi prêtons-nous une valeur ? L'horrible, l'absurde ne nous intéressent-ils pas en eux-mêmes ?

Outre cette transposition psychologique, Simmel transforme encore la théorie de Rickert dans une autre direction. Il voudrait éviter que la sélection fût entièrement subjective, et par conséquent arbitraire, grâce à la notion de *seuil de la conscience historique*² (présentée d'abord comme spéculative et hypothétique, mais qui est peu à peu, affirmée comme valable). Au lieu de décréter qu'un événement, en lui-même, a une signification ou n'en a pas, ne pourrions-nous pas justifier objectivement, par

(1) *P. G.*, 3, p. 169 et suivantes.

(2) *P. G.*, 3, p. 189 et suivantes.

l'étude des conséquences, de tels jugements ? Sans doute, dire que les conséquences sont importantes ne servirait qu'à reculer la difficulté, puisque l'appréciation de l'importance des conséquences serait tout aussi subjective et qualitative. D'autre part, sur le plan de la causalité naturelle, tout phénomène produit des effets, indéfiniment. Il s'agirait donc de découvrir une évaluation de la quantité des conséquences, propre au monde historique. A cette fin, nous pouvons utiliser un fait d'observation : l'absence de proportionalité entre un acte et ses conséquences, entre les forces personnelles et le succès obtenu. A l'intérieur des séries historiques, seraient dignes d'être retenus les événements qui développeraient une suite nombreuse de conséquences. Les amours du général Boulanger mériteraient d'être conservées par l'histoire, si elles ont contribué à l'échec de sa tentative. L'événement isolé, sans effet apparent, est au-dessous du seuil de la conscience historique. Comme il faut une certaine quantité d'excitation pour éveiller la sensibilité, ainsi, pour éveiller la conscience historique, une certaine quantité de représentations d'événements.

Simmel revient à diverses reprises¹ sur cette notion de seuil, qu'il interprète psychologiquement et qu'il généralise : il y aurait un seuil de la conscience juridique, de la conscience esthétique, de la conscience économique, etc... On pourrait se demander si la « quantité de représentations », dont parle Simmel, traduit exactement son intention. Cette formule s'explique avant tout par l'influence de la psychologie naturaliste, par le désir de donner une forme scientifique à une idée d'origine et de caractère tout différents. En dernière analyse, la pensée de Simmel se résumerait ainsi : il y avait beaucoup de prophètes comparables à Jésus, beaucoup comparables à Bouddha, le succès, imputable peut-être aux circonstances, a décidé de la valeur historique. Nous voilà, il est vrai, très loin de la mesure objective de la signification. Malgré tout, si accidentel que puisse être le succès, il dispense l'historien du choix. La sélection par l'efficace est celle que réalise le devenir lui-même.

(1) *Phi. des Geldes*, p. 273-274. Cf. aussi *Lebensanschauung*, p. 124 (seuil du destin).

2

La théorie que nous venons de résumer est-elle toujours restée celle de Simmel ? Pour répondre à la question, nous distinguons, d'une part la détermination de l'objet par les intérêts supra-théoriques et d'autre part les caractères de l'objet ainsi déterminé. Que faut-il entendre par intérêts supra-théoriques ? Simplement un intérêt autre que celui de la connaissance objective, par exemple aimer, haïr, juger, saisir la signification. Dans la première édition, les intérêts supra-théoriques inspirent la philosophie de l'histoire¹, qui dépasse les lois, comme celles-ci les faits. Avec une différence : inaccessibles en réalité, les lois sont en droit possibles, au contraire, même en droit, les problèmes du sens de l'évolution ne comportent pas de solution positive². La légitimité des spéculations métaphysiques est uniquement psychologique. Nous sommes intéressés de manière trop intime au cours des événements pour ne pas l'interpréter, selon les valeurs que nous affirmons et la signification que nous donnons à la vie. En même temps, dès la première édition³, il indiquait que les intérêts supra-théoriques contribuent à organiser la science historique elle-même. Mais comme ils viennent du plus profond de nous-mêmes, nous les projetons le plus loin au-delà du réel, dans un objet métaphysique transcendant⁴. Au reste, puisque la signification est immanente au contenu historique, la sélection est inévitablement orientée par notre curiosité personnelle.

La distinction de la science et de la philosophie s'efface-t-elle ainsi au point de mettre en danger l'objectivité de la connaissance historique ? Dans les *Problèmes*, Simmel s'en tient à une solution toute fictive, si l'on peut dire. Il suppose implicitement un devenir des choses, auquel se superposerait une interprétation du sens ou de la valeur. Or, d'après Simmel lui-même, l'histoire est le récit qu'accentuent des réactions affectives, sans qu'on puisse distinguer entre le récit brut et le récit transformé par les sentiments de l'historien. La philosophie de l'histoire est donc en réalité la systématisation plus ou moins arbitraire et unilaté-

(1) Cf. *P. G.*, 1, p. 81-85 et *P. G.*, 3, p. 197-198,

(2) *P. G.*, 1, p. 91-92 et 99.

(3) *P. G.*, 1, p. 83-86.

(4) *P. G.*, 3, p. 197.

rale de tel ou tel jugement de valeur qui contribue déjà à l'organisation de l'expérience historique¹.

Si l'on s'en tient à l'opposition du réel et de la signification, de l'objectif et du subjectif, la science semble compromise dès qu'on met en lumière le rôle des intérêts non théoriques dans la recherche positive. Au contraire, la science est à nouveau justifiée, si l'on montre la différence entre l'usage positif et l'usage métaphysique des mêmes principes d'interprétations. Comme Dilthey, comme Rickert, Simmel transpose en termes positifs ou critiques les hypothèses métaphysiques. Même au temps où il maintenait la supposition d'une réalité neutre, il opposait implicitement l'usage régulateur et l'usage transcendant des intérêts subjectifs. En quoi consiste l'opposition? D'abord les séries historiques sont toujours le résultat d'un isolement inévitable² : l'historien n'oublie pas le découpage, au contraire le métaphysicien en vient à prêter à une série un mouvement spontané³. Ensuite, la sélection de tels ou tels événements dépend d'un intérêt supra-théorique : l'historien reconnaît la légitimité des divers points de vue, le métaphysicien attribue au devenir un but conforme à ses propres préférences. De manière générale, le savant s'oppose au philosophe, comme la critique au dogmatisme : l'histoire est partielle, mais elle est consciente de sa limitation, la philosophie de l'histoire résulte d'une volonté de porter à l'absolu les hypothèses nécessaires, de confondre les totalités partielles que nous construisons, avec la totalité intégrale inaccessible.

Que telle soit bien la pensée de Simmel, au moins dans la dernière période, nous ne saurions en douter. Le fait qu'il ne parle plus d'intérêts supra-théoriques ne constitue pas encore une preuve, car il n'a pas exposé sa dernière doctrine de manière complète. Et peut-être aurait-il repris l'expression. Mais l'essentiel est qu'il analyse l'activité de l'historien de manière telle, qu'il n'y a plus de place pour la reconstitution d'un devenir auquel on prêterait *ensuite* un sens. Ou du moins il ne s'agirait plus que de donner un sens à la totalité, de décider, par exemple, s'il y a progrès pour l'ensemble. Ce qui nous ramènerait à nos indica-

(1) P. G., 3, p. 198.

(2) P. G., 3, p. 60-61.

(3) P. G., 3, p. 214-215.

tions précédentes : jugement de valeur dogmatique substitué à l'usage méthodique des valeurs.

Quant à la détermination de l'objet, nous la retrouvons exactement semblable dans la dernière période. Bien plus, le début de l'article sur le temps historique¹ constitue l'achèvement de la théorie du fait historique que nous avons esquissée plus haut. L'intérêt pour les contenus et pour la réalité explique la double volonté de comprendre les événements et de les localiser. Or, les réflexions de Simmel dans ses derniers articles tournent toutes autour de ce problème unique : compréhension des faits passés et organisation de l'évolution.

En particulier, les relations de la singularité des faits à leur localisation temporelle sont maintenant claires². Il est indiscutable, qu'à un certain instant, à un certain endroit, un fait et un seul s'est produit. Mais on n'a pas le droit d'en conclure que le même fait ne s'est jamais produit et ne se produira jamais à un autre instant. Le caractère unique (*Einmaligkeit*) du fait ne permet pas de conclure à son originalité. Ce serait là appliquer à un détail une qualité qui appartient à l'histoire de l'univers dans son ensemble : celle-ci est singulière parce qu'elle est unique. La déduction ne vaut pour un événement que par la synthèse de la compréhension et de la localisation. Est historique l'événement individualisé parce qu'il est compris à sa place dans le devenir. Il participe alors de la singularité du devenir total.

L'objet de l'histoire reste donc l'aventure une de l'humanité : intérêt pour les contenus et intérêt pour la réalité, localisation et compréhension ne sont que deux formules différentes d'une même idée, qui lie indissolublement les caractères du réel à l'intention de l'esprit.

(1) *H. Z.*, p. 152-160.

(2) *Ibid.*, p. 158-159.

III

La compréhension est au fond le problème décisif, on pourrait presque dire le problème unique de la logique de l'histoire. Acte, œuvre, sentiment, le fait historique est un moment d'une vie humaine : le connaître, c'est le comprendre. Toute la partie positive de la critique se confondrait donc avec une théorie de la compréhension.

La compréhension a été étudiée par Simmel d'abord de manière purement psychologique : quels sont les *a priori* nécessaires pour que les états de conscience d'autrui soient reconstitués par nous ? En particulier, comment arrivons-nous à saisir, dans son unité, la personnalité d'un autre ? Cette dernière question nous entraîne déjà au-delà de la position primitive du problème, la compréhension n'est plus participation psychologique, mais « intellection ». Dans cette direction, se découvre progressivement à nous le monde historique qu'édifie l'historien, la continuité vitale prenant, comme terme de référence, la place de la réalité incompréhensible des processus psychiques.

1

Suivons l'analyse de la compréhension, telle qu'elle se présente dans la première édition des *Problèmes* ou dans les textes de la deuxième et de la troisième édition qui partent de la même inspiration.

Nous nous rappelons que Simmel suppose à l'origine le donné sensible. L'activité de l'esprit intervient dans ce cas d'abord pour animer les automates qui s'offrent à nos yeux¹. Nous rendons intelligibles les mouvements perçus en prêtant aux acteurs une conscience comparable à la nôtre. D'autre part, aussi bien la série extérieure que la série intérieure, le déroulement des actes comme celui des pensées, ne nous sont jamais connus

(1) *P. G.*, 3, p. 9-14.

que par fragments. Nous complétons chacune de ces séries, nous les complétons l'une par l'autre, nous interprétons les gestes par les sentiments et inversement. Tout récit est plus ou moins d'imagination. D'où l'incertitude des témoignages, dans lesquels nous chercherions vainement à dissocier la part respective de la perception et de la construction.

Toutes ces interprétations qui se fondent sur les hypothèses ou *a priori* de l'unité et de la continuité psychique, interviennent dans la science autant que dans la vie. Or, sauf dans des cas très simples, elles deviennent vite incertaines. D'un même fait, diverses explications sont possibles¹. Les mêmes circonstances sont susceptibles de produire des réactions contraires. Un acte de générosité peut désarmer un ennemi ou le rendre, au contraire, impitoyable. Robespierre s'attire la faveur des Hébertistes, en comblant leurs désirs si longtemps qu'il a besoin d'eux, il déchaîne leur haine en les soumettant à sa volonté, une fois la toute-puissance conquise ; est-ce à dire qu'on obtient toujours, par de tels procédés, la faveur et la haine ? Simmel cite un certain nombre de phrases d'historiens pour montrer l'incertitude de propositions générales sur lesquelles se fonde (logiquement) la compréhension des cas particuliers. Nous sommes obligés d'employer des concepts vagues comme peur, ambition, générosité, nous sommes incapables d'apprécier exactement la nuance ou l'intensité d'un sentiment, le caractère singulier d'une personne. Aussi à une cause extérieure semblable (en apparence) répondent selon les cas des effets différents. L'éloignement peut éteindre ou exaspérer l'amour, la libération juridique rendre supportable ou au contraire plus odieuse la sujétion réelle.

Si les explications par des motifs conscients sont déjà équivoques, une raison d'incertitude s'ajoute encore, du fait que les motifs sont souvent inconscients². Sans doute, l'inconscient est surtout l'asile de notre ignorance. Mais il s'agit là aussi d'une distinction authentique. Nous apercevons clairement les raisons de certaines de nos actions, mais à la conduite des masses et des foules, parfois analogue extérieurement à l'activité réfléchie des individus, nous n'arrivons pas toujours à trouver de motifs conscients. L'incertitude est d'autant plus grande qu'elle corres-

(1) *P. G.*, 3, p. 13-18.

(2) *P. G.*, 3, p. 20 et suivantes,

pond à des variations dans la réalité elle-même. L'habitude rend certaines manières d'agir inconscientes, et le progrès de la civilisation amène à la lumière de la conscience certaines impulsions, jadis instinctives. La place qu'on donnera à l'un et l'autre types d'explication, dépend des convictions personnelles de l'historien, et ces convictions sont plutôt métaphysiques que scientifiques. Plus on reconnaît d'efficace à l'action des grands hommes, plus on élargit le domaine du conscient. Au contraire, plus les groupes, les œuvres collectives, les évolutions historiques apparaissent transcendants et irréductibles aux individus, plus on grandit le rôle de l'inconscient, de la finalité involontaire, ou de la consécration mécanique des événements. Et la formule valable pour l'individu en histoire « nul tisserand ne sait ce qu'il tisse », justifie assez cette dernière tendance. Simmel conclut : « La question cardinale de toute explication historique reste ainsi abandonnée aux hypothèses instinctives ou dogmatiques des interprètes »¹.

De ces premières analyses, certaines conservent une valeur permanente, d'autres sont liées à la supposition première du sensualisme. Il ne convient pas cependant de faire rigoureusement le départ, car même celles qui entrent dans cette dernière catégorie, traduites dans un autre langage, conserveraient une signification. Admettons, avec Simmel lui-même, que notre perception saisisse immédiatement la vie des autres. Il n'en reste pas moins que la conscience d'autrui ne nous est que fragmentairement ou indirectement connue. Nous n'avons pas besoin de supposer la continuité ou l'unité de la personne étrangère, mais nous sommes obligés de compléter, par des interprétations, nos renseignements partiels. La plupart des formules précédentes seraient donc revisées, non exclues par une autre philosophie.

Mais ces résultats comporteraient une objection plus grave. Ils sont très caractéristiques du premier Simmel. Négatifs avant tout, ils s'arrêtent trop rapidement à un scepticisme facile. Prenons, par exemple, ce qu'il appelle la « question cardinale de toute explication historique ». Sans doute, les frontières sont indéterminées du conscient et de l'inconscient, de la motivation réfléchie et des forces obscures des masses ou des institutions.

(1) *P. G.*, 3, p. 25.

Mais il est gratuit d'attribuer à la théorie de la connaissance la tâche impossible de fixer ces frontières, tâche qui appartient à l'historien seul. Et encore celui-ci n'a-t-il à les fixer que dans et pour des cas précis. La question générale est insoluble, et elle ne doit pas être posée. Ou du moins une philosophie est toujours incertaine, qui s'attribue la fonction de prolonger ou d'orienter la science à l'aide d'hypothèses aussi vagues qu'ambitieuses sur les « facteurs » de l'histoire.

2

Dès la première édition, un problème retient avant tout l'attention de Simmel, celui de la compréhension d'une individualité. Deux idées alors dominent ses analyses : toute unité est construite, toute compréhension implique un cercle¹.

Le caractère d'une personne ne nous est connu que par ses actes et nous expliquons les actes par le caractère que nous avons imaginé d'après ceux-ci. Il y a là un de ces cercles que Simmel se plaisait à relever, parce qu'il y voyait, non une négation de l'objectivité scientifique, mais la confirmation de son relativisme philosophique.

D'autre part², que nous parlions d'un individu ou d'un groupe, l'unité est le résultat d'une élaboration intellectuelle, car réelle ou fictive, elle ne nous est pas immédiatement donnée. Quand Macaulay parle des dix arguments qui déterminèrent les Whigs à accepter une loi, il est clair qu'aucun Whig ne pensait tous ces arguments à la fois. Il s'agit donc d'une construction de l'esprit : le groupe est l'unité imaginée d'une multiplicité de phénomènes, unité suggérée par le réel, partiellement réalisée peut-être, mais qui n'existe entièrement que dans et par l'historien.

Les véritables difficultés sont au-delà de ces remarques. Elles apparaissent clairement dès qu'on se demande : comment est-il possible que je pense comme l'*autre*, que je veuille ce qu'il veut, que je sente ce qu'il sent ? D'où les questions : 1) Comment puis-je avoir en moi l'état de conscience de l'*autre* ? 2) Comment puis-je éprouver l'état de l'*autre* et pourtant savoir qu'il n'est pas

(1) P. G., 3, p. 26-27.

(2) P. G., 3, p. 28-29 et 31-33.

le mien ? 3) Comment se définit un caractère, de quelle nature est la synthèse de qualités qui nous paraît constituer une personne ? C'est par cette dernière question que Simmel devait dépasser les formules purement psychologiques de la compréhension.

Comment l'autre peut-il être en quelque sorte présent en nous ? La réponse est relativement facile lorsqu'il s'agit d'un acte intellectuel¹. Nous comprenons les paroles prononcées sans sortir de nous-mêmes, parce que les paroles, prises dans leur signification, n'appartiennent pas en propre à l'individu. Mais l'historien prétend comprendre celui qui parle, plutôt que les paroles. La condition de cette compréhension, quelles que soient les transformations subies par les sentiments pour passer d'une conscience à une autre, c'est l'identité entre sujet et objet. Ne généralisons pas en reprenant la formule banale : identité de la nature humaine, disons seulement : « Celui qui n'a jamais aimé ne comprendra pas l'amoureux, le colérique ne comprendra pas le flegmatique, pas plus que le lâche, le héros, pas plus que le héros ne comprendra le lâche »².

D'où découle immédiatement une interrogation paradoxale : Faut-il donc être César pour comprendre César ?³ En d'autres termes ne pouvons-nous comprendre que ce que nous avons éprouvé ? Simmel donne comme certain le fait que notre compréhension dépasse les limites de notre expérience réelle. Mais, étant donnés les postulats psychologiques de l'interprétation, il est obligé d'avoir recours à une hypothèse aventureuse. Chacun porte en soi des expériences accumulées par ses ancêtres, qui demeurent inconscientes. La théorie moderne de l'hérédité permet de renouveler l'idée platonicienne de la réminiscence. Comme l'amoureux au spectacle de la beauté dans les choses se sentait attiré vers les réalités supérieures jadis contemplées, ainsi l'historien serait celui en qui, au moindre choc, les expériences passées se réveilleraient. La mémoire ancestrale rendrait compte du génie, c'est-à-dire de la capacité d'échapper à l'étroitesse de la vision personnelle pour coïncider, par un effort de sympathie, avec d'autres êtres ou d'autres époques⁴.

(1) *P. G.*, 3, p. 37-38.

(2) *P. G.*, 3, p. 39.

(3) *P. G.*, 3, p. 84 et suivantes.

(4) *P. G.*, 3, p. 88.

Simmel aurait-il pu éviter cette théorie d'imagination biologique ? Certes, il aurait pu invoquer divers arguments. Il nous suffirait d'avoir éprouvé les thèmes, nous devinerions les variations. Ou encore, nous saisirions ce qui, dans l'état de l'autre, est relativement général, ce qu'il a en commun avec plusieurs. Ou enfin, nous transformerions le contenu de nos expériences de manière à les rapprocher de celles d'autrui. Mais peut-être la rigueur avec laquelle Simmel développe les conséquences de l'hypothèse psychologique est-elle plus significative, que telle ou telle solution qui aurait permis de faire l'économie de la mémoire ancestrale. Car, si nous ne connaissons les autres que par analogie avec nous-mêmes, si nous projetons au-dehors nos propres états, il est vrai que comprendre les autres, c'est se retrouver en eux. La compréhension en ce cas n'atteindra pas l'autre en tant que tel, mais une transfiguration de nous-mêmes. Peut-être avons-nous la faculté de penser toutes les vies : nous n'en vivons certainement qu'une seule. Si comprendre, c'est vivre ou revivre, nous ne comprenons que nous-mêmes.

L'unique recours est alors d'élargir le moi aux limites mêmes de l'humanité : c'est la conclusion de Dilthey, nous l'avons dit. Mais Simmel s'est à lui-même interdit cette solution (qui lui paraît trop facile)¹, car il ne connaît qu'un moi psychologique défini par telle ou telle qualité. On conçoit qu'un homme porte en lui l'humanité, mais un caractère est enfermé dans sa singularité.

Comment arrivons-nous à éprouver des états de conscience que nous savons appartenir à autrui, alors qu'ils sont les nôtres puisqu'ils sont en nous ?

La question semblera peut-être inutile : quand nous comprenons la colère de quelqu'un, nous savons immédiatement que ce n'est pas nous qui sommes en colère. C'est justement pourquoi Simmel refuse d'invoquer une projection postérieure à la compréhension. La compréhension est immédiatement celle d'un autre. Mais, encore une fois, Simmel est prisonnier des termes dans lesquels il a posé le problème. Nous reproduisons en nous des processus psychiques que nous attribuons à autrui. Il faut

(1) *P. G.*, 8, p. 40.

donc que les contenus eux-mêmes possèdent certains caractères, qui leur donnent, par rapport à nous, objectivité et distance.

Effectivement, certaines relations psychologiques présenteraient une nécessité interne¹, qui les rendrait indépendantes de la conscience où elles se réalisent. Elles auraient une valeur universelle, en dépit de leur singularité, comme l'unité d'une poésie s'impose immédiatement par sa plénitude éprouvée, sans qu'elle se déduise ni d'une loi ni d'une règle.

Cette « tonalité » des représentations se retrouve également lorsqu'il s'agit d'une personnalité totale, et non plus d'un événement ou d'une série partielle. La nécessité interne d'une synthèse unique est aussi difficile à analyser qu'à mettre en doute². Un certain ensemble de qualités psychiques, qui peuvent être logiquement contradictoires, nous paraît fermé sur soi comme une œuvre d'art. Nous pouvons prêter à un individu des attitudes divergentes, et tout de même apercevoir l'unité de sa conduite, de telle sorte que les divergences deviennent intelligibles à partir de l'idée première de cette personnalité : combinaison unique et pourtant de signification universelle, combinaison originale et pourtant nécessaire.

Mais on demandera quelle est la logique des phénomènes psychiques qui nous fait trouver telle combinaison nécessaire et telle autre absurde ?

La première réponse donnée est naturellement d'inspiration psychologique³. Nous trouverions une nécessité interne à telle et telle combinaison, parce qu'elle correspondrait à notre représentation courante des êtres humains, à notre connaissance des lois. Mais sur ce point, Simmel, dès la deuxième édition, indique une autre réponse. La compréhension d'une personne ne se confondrait ni avec l'explication par les causes, ni avec la déduction rationnelle. Ni causal ni rationnel, le lien des qualités unifiées serait significatif : entre la cause et la raison, le *sens*⁴ (*Sinn*).

Comment se définit précisément la signification d'une existence ? Il nous suffira d'interpréter cette expression dans le sens banal. Simmel s'est efforcé de donner un contenu exact au terme

(1) *P. G.*, 3, p. 51-53.

(2) *P. G.*, 3, p. 42 et suivantes.

(3) *P. G.*, 3, p. 30-31.

(4) *P. G.*, 3, p. 51.

de signification. Toute l'expérience historique finalement sera faite de relations significatives. Ne nous demandons pas non plus, pour l'instant, comment se combinent le déterminisme réel, les suites logiques et les séries significatives, marquons seulement le dépassement du psychologisme.

Ajoutons que Simmel ne considère pas que la compréhension change de nature pour être « saisie de signification » au lieu de « reproduction psychique ». Aussi bien n'a-t-il jamais admis que cette reproduction fût exacte. Le fait que la compréhension atteint seulement la signification de ce qui a été vécu, lui sert d'argument contre le réalisme, mais il n'aperçoit pas que celui-ci paraît possible parce qu'il s'en tient d'abord aux formules psychologiques de la compréhension. En d'autres termes, il introduit le rôle de la signification dans une théorie de la compréhension conçue comme « participation psychique ».

Qu'y a-t-il donc à retenir de ces discussions où Simmel semble dépenser des trésors d'ingéniosité pour résoudre des difficultés qu'il se crée gratuitement ? D'abord, certaines remarques, en marge des problèmes, sur la nécessité interne des images historiques, sur les conditions concrètes de la compréhension¹. L'historien, pour comprendre les autres, loin d'effacer son moi, doit avoir une personnalité forte et d'autre part, certains modèles, les personnalités nettement accusées, ou au contraire les mouvements de masses, facilitent la tâche du peintre. La vérité ou plutôt la justesse de la compréhension, comme celle d'un portrait, se définit par rapport au tempérament du peintre.

Enfin, à l'arrière-plan, on aperçoit le problème qui est au centre de la métaphysique de Simmel : l'unité de la personne est-elle non seulement dans l'histoire, mais aussi en réalité, fictive ou essentielle ?² Simmel se trouve pris, si l'on peut dire, entre sa métaphysique intime et les principes positifs et critiques. Aussi

(1) *P. G.*, 3, p. 77 et sqq., p. 90-91.

(2) L'unité de l'âme apparaît dans le même livre tantôt comme fonctionnelle (*P. G.*, 3, p. 90 et 116. Cf. aussi *Philo. des Geldes*, p. 84 : « *Unsere Seele besitzt keine substantielle Einheit* »...), tantôt comme réelle (*P. G.*, 3, p. 64-65 (3^e éd.) et 79. On notera l'hésitation de Simmel dans l'*Einleitung*, T. I., p. 133-134 et II, p. 362 et sqq. Dans les derniers textes, la réalité de l'individu, la fausseté de l'atomisme qui réduit les totalités à une combinaison d'éléments sont affirmées très nettement. *Lebensanschauung*, p. 150-153 et passim. *H. Z.*, p. 168.

parfois l'unité du moi semble-t-elle purement fonctionnelle. Les contenus sont, aux yeux de Simmel, multiples, hétérogènes, ils sont exposés aux influences du dehors, ils appartiennent au monde où règne l'interaction des éléments. Et, comme la critique psychologique de Simmel ne connaît pas de moi transcendantal, en ce cas, le moi n'aurait d'unité que dans la mesure où nous le pensons comme un. Pourtant, au-delà de cette unité fonctionnelle, au-delà de cette diversité matérielle, Simmel aperçoit, sans arriver d'abord à la formuler, l'unité originale de chaque âme, l'essence de chaque personne. Indéfinissable, susceptible d'être devinée intuitivement mais non d'être connue, elle est la source profonde des contenus divers. Dans la deuxième et dans la troisième édition des *Problèmes*, la saisie des significations est rapportée tantôt à cette unité essentielle dans le sujet et dans l'objet, tantôt à la réalité causale des processus psychiques, tantôt à l'unité fonctionnelle ou transcendentale des individus.

3

Entre les problèmes du naturalisme que nous venons d'examiner et ceux de la durée que nous rencontrerons plus loin, l'analyse de l'expérience historique constitue un domaine privilégié, où la pensée de Simmel se développe sans rupture ni détour. La question unique est de savoir comment les contenus s'organisent en une histoire, et les contenus sont ici tout proches des idées.

Dès la deuxième édition des *Problèmes*, sous prétexte de réfuter le réalisme, Simmel indique l'idée directrice¹. Toute histoire est partielle parce qu'elle consiste à observer la réalité d'un certain point de vue, sous un certain angle. L'instrument de la sélection est un concept, par exemple, politique extérieure. Dans ce cas, le découpage oblige à détacher artificiellement un ensemble limité, comme s'il se suffisait à lui-même, alors qu'en réalité, la politique extérieure ne s'explique que par la politique intérieure, la situation économique, sociale, etc... Les individus apparaissent dans leur fonction, non dans leur individualité totale. On retrace l'activité du ministre : on risque d'oublier l'homme. Sans doute, le découpage n'est pas toujours

(1) P. G., 3, p. 59 et sqq.

aussi arbitraire que dans l'exemple de la politique extérieure. L'histoire des mœurs, l'histoire sociale sont déjà partiellement isolées par la réalité elle-même. Plus ou moins préparés par la vie, les cadres de la science n'en sont pas moins toujours l'œuvre de l'esprit.

Dans cette même direction sont orientées d'autres réflexions des *Problèmes*. L'histoire de la philologie porte sur un objet déjà tout proche des concepts. Elle s'éloigne donc moins du réel que l'histoire des mœurs qui porte sur des expériences vécues, plus ou moins obscurément, par des masses. Le décalage entre science et réalité varie aussi, selon que celle-ci est discontinue, comme dans le cas de l'art, ou continue comme dans celui de l'Eglise. Là c'est l'historien qui réunit des œuvres séparées, en imaginant une évolution continue de styles ou de sujets fictifs. Au contraire, la vie de l'Eglise-institution présente une durée sans coupure, que le récit doit s'efforcer de rendre. La continuité n'est donc à ce moment qu'un caractère plus ou moins prononcé du réel, non l'essence de toute réalité.

Une distinction qu'indique une adjonction de la troisième édition nous rapproche des problèmes de la dernière période¹. L'histoire part des contenus, elle a le choix entre deux directions : ou bien elle reconstitue l'existence de ceux qui ont vécu les contenus, ou bien elle se borne à reconstituer le devenir des contenus eux-mêmes, histoire des philosophes ou histoire des idées philosophiques. Ou bien nous prêtons aux idées une unité et une continuité d'évolution qu'elles n'ont pas (du moins pas nécessairement), ou bien nous tâchons de recomposer à partir des idées une unité de vie. Cette alternative n'est que la projection méthodique de l'antinomie fondamentale entre la totalité vécue et l'ordre des contenus. Cette antinomie a une double valeur : la discontinuité des idées s'oppose à la continuité de l'expérience intérieure, la logique des contenus n'est pas nécessairement conforme à la loi de la succession vitale.

Peut-être, comme nous le verrons, cette antinomie reste-t-elle en dernière analyse sans solution. Pour la méthodologie, le point de départ est précisément cette opposition de la science et de la vie. Celle-ci va du procès aux contenus, celle-là des contenus au

(1) P. G., 3, p. 60-65.

procès. L'expérience historique est l'organisation des contenus, eux-mêmes expressions de la vie.

Cette organisation consiste essentiellement à constituer des totalités¹. Qu'elle soit l'histoire d'un temps, d'une évolution ou d'une personne, l'histoire est toujours celle d'un ensemble. La solidarité des événements, l'unité de la succession ou de la diversité est la règle de la science. Or, s'il s'agit d'une personne, nous ne disposons que de renseignements fragmentaires. Obligé de reconstruire la totalité, l'historien présente des êtres plus stylisés, plus typifiés si l'on peut dire, moins nuancés que ceux que nous saisissons directement. Nous savons ce qu'ils ont fait, la fonction qu'ils ont remplie, en quoi ils ont appartenu à leur temps, nous ne savons pas ce qu'ils ont été en eux-mêmes, essentiellement.

L'exigence de totalité est à la fois inévitable et dangereuse. Inévitable, parce que la vie est continue et que l'unité intelligible est le substitut de la continuité vitale, la condition de la compréhension. Dangereuse parce que la totalité n'est au fond qu'une impression esthétique. Nous voulons saisir l'ensemble d'un seul regard, et, à la fin, nous sélectionnons, complétons, organisons. Mais, quelle que soit notre documentation, à condition d'éliminer ce qui contredirait notre vision et de suppléer aux lacunes de notre savoir, nous sommes toujours capables d'édifier une totalité. La plénitude de l'image ne témoigne pas de l'intégralité de la connaissance².

Devenir, personne, situation (*Zustand*), tous ces concepts impliquent un cercle. Il n'y a pas d'arrêt dans la durée, aussi, quand nous parlons d'un état ou d'une situation, prêtons-nous au devenir une stabilité qui vient de nous. Parce que nous trouvons à une multiplicité de faits une coloration identique, nous les fixons en une unité. Un certain rapport de classes devient un état social. Ainsi une vie continue se subdivise en quelques périodes, une évolution ininterrompue en une succession d'états. Historiens de nous-mêmes, nous appliquons les mêmes procédés : nous prenons de la distance à l'égard des événements, en les renvoyant à une certaine époque de notre existence, nous découpons notre passé, de manière à ramener l'écoulement de la durée à un petit

(1) *H. F.*, p. 163-182. En particulier p. 173.

(2) *H. F.*, p. 172 et 176.

nombre d'images intelligibles et pourtant assez proches de l'expérience vécue.

Bien plus, le savant ne paraît pas seulement recréer, sinon créer, un univers original, il renverse l'orientation de la vie¹. L'historien n'est pas comparable à l'homme d'action qui utilise les souvenirs pour agir dans le présent. Il s'intéresse au passé en lui-même : au lieu d'aller du présent à l'avenir, il va du passé au présent. Il a donc tendance à expliquer les événements par leurs suites et non par leurs causes. Le passé n'apparaît que dans la mesure où il est à l'origine du présent, il n'est pas seulement expliqué, il est aussi sélectionné par ses conséquences — ce qui explique que le présent ne soit pas objet d'histoire. Celle-ci est donc en un sens le contraire de la vie : l'esprit est au service de ce qui n'est plus.

La science historique est une contemplation du passé. L'expérience historique est un tissu de relations intelligibles. Ces deux idées appartiennent à toutes les époques de la pensée de Simmel. Mais la réalité à laquelle on compare les jugements historiques change, réalité atomique d'une part, continuité de conscience d'autre part. Il nous faut procéder à cette double confrontation.

4

Existe-t-il des lois en histoire ?². Cette interrogation banale tant de fois reprise, revient aussi sous la plume de Simmel. Mais la plupart du temps, elle est comme posée de l'extérieur : ce n'est pas l'historien en tant que tel qui s'interroge, car il n'a jamais l'occasion ni de formuler des lois, ni même d'en rechercher : c'est l'idéal positif d'une science explicative qui s'impose à lui et l'oblige à mesurer sa pratique à la norme de la connaissance.

Simmel, dans la première édition des *Problèmes*, voyait dans les lois l'étape explicative qui succède à l'établissement des faits. Dans la deuxième et la troisième édition, la question des lois réapparaît avec une autre signification : il s'agit de déterminer dans quelle mesure nous atteignons le réel authentique. Deux intentions se mêlent donc dans les analyses de Simmel : d'une

(1) *H. F.*, p. 185 et sqq.

(2) Ce problème est traité dans le chapitre II des *Problèmes*.

part la comparaison entre la science historique et l'image d'une science causale, de l'autre la comparaison entre la vision historique du passé et les événements.

Une double difficulté est apparue à Simmel. Il est tenté de croire à l'originalité des individus, or les lois doivent être valables universellement. Les lois véritables sont au niveau des éléments, et l'historien ne saisit jamais que des ensembles.

A la première difficulté ¹, il tâche de répondre par une dissociation de la légalité et de la causalité. On pourrait concevoir une causalité individuelle : à un certain point de l'espace et du temps, le phénomène A produirait B, à un autre C. Et dans les deux cas, la nécessité du lien serait entière, bien qu'antérieure et extérieure à toute loi. Seulement, ajoute immédiatement Simmel, cette possibilité abstraite reste sans conséquence : la nécessité d'une relation causale n'est connaissable que par la répétition, une causalité variable ne se distinguerait pas, *pour nous*, de la pure contingence.

A quelle idée répond ce jeu conceptuel ? Sans doute à l'idée suivante ² : si chaque personne était un monde original, si l'individualité de chaque homme était comparable à celle d'une substance singulière, si les lois valables pour un individu étaient aussi différentes de celles qui s'appliquent à un autre individu que les lois de la physiologie de celles de la géologie, en ce cas, aucune loi psychologique ne vaudrait en même temps pour plusieurs âmes. Tous les phénomènes psychiques seraient déterminés par l'essence intime de chacun de nous : chacun réagirait autrement aux mêmes circonstances et, selon les moments de son évolution, le même individu réagirait autrement. Pourtant il y aurait causalité singulière et non contingence ou liberté.

Certes, Simmel montre qu'il est impossible de connaître une telle causalité, car, ou nous retrouvons des constances d'individu à individu et alors la causalité cesse d'être singulière, ou chaque cas est incomparable et alors la nécessité du lien nous échappe. En dépit de cet échec apparent, l'idée que les individus constituent des univers fermés, est très profondément enracinée dans la représentation du monde de Simmel. Il lui

(1) P. G., 3, p. 100 et sqq.

(2) P. G., 3, p. 2-4.

manque, pour pouvoir l'affirmer dès ce moment, d'avoir dépassé le positivisme.

Quant à l'autre difficulté à laquelle se heurtent les lois historiques, elle paraît insurmontable¹. La loi véritable vaut pour les éléments, elle est explicative dans la mesure où elle ne se borne pas, comme la loi de Kepler, à fixer un état de choses, elle doit s'appliquer aux relations entre les éléments. Or, lorsqu'un historien formule la loi de succession des formes de gouvernement, lorsqu'il interprète l'histoire selon le développement de la liberté ou de la moralité, il décrit des ensembles complexes, sans rien nous apprendre ni sur les forces réelles, ni sur les causes.

Il est vrai² que cette opposition entre les lois naturelles, valables pour les éléments, et les lois historiques qui s'appliquent à des ensembles, n'est pas absolue. Au-delà de la gravitation, pourquoi ne découvrirait-on pas des rapports plus simples entre parties de l'espace, de telle sorte que la loi de Newton deviendrait une constatation de fait comme celle de Kepler ?

En va-t-il de même en histoire ? Il semble d'abord que les unités nous soient immédiatement données³. Les individus seraient les éléments du devenir. Dès lors, les lois de la psychologie individuelle seraient les lois de l'histoire, elles rendraient compte de la conduite de telle personne dans telles circonstances. Mais, sans même nous arrêter aux difficultés des lois psychologiques, nous n'avons pas le droit de considérer comme absolue l'unité de l'âme individuelle. L'unité de la conscience est bien l'origine de toute unité, mais on n'en saurait conclure qu'elle soit substantielle. De plus, c'est un certain contenu de la conscience que nous avons à expliquer. Or, comment expliquer un sentiment ou une idée, sans tenir compte des influences innombrables qui agissent sur tous les hommes ? Expliquer totalement la bataille de Marathon, ce serait expliquer chaque geste de chaque combattant. Mais l'explication de chaque geste nous renverrait à l'infini du passé individuel et du milieu. Nous sortirions ainsi de l'histoire, le monde du passé humain cesserait

(1) *P. G.*, 2, p. 110.

(2) *P. G.*, 3, p. 110-111.

(3) *P. G.*, 3, p. 114-115.

d'être autonome ; il n'y aurait plus que des lois naturelles et non historiques, car, au niveau des éléments¹, il n'existe plus de domaines séparés. A pousser ainsi l'analyse des prétendues lois historiques, on fait évanouir la notion même d'histoire.

Cette conclusion purement négative n'est pas l'unique conclusion de Simmel. Le but que nous avons assigné à la connaissance n'est pas seulement irréalisable, il n'est pas même un idéal, car il ne répondrait pas à toutes nos exigences². Les Grecs dont nous voulons comprendre la conduite ne sont pas seulement la somme de tous les individus combattants, ils forment une synthèse originale. Nous avons donc besoin de concepts irréductibles à des faits singuliers, à l'aide desquels nous puissions embrasser, d'un seul point de vue, une multiplicité d'événements.

Une fois de plus, nous en revenons ainsi à la transposition intelligible du passé. Simmel justifie d'abord les lois historiques en les donnant comme les anticipations métaphysiques des résultats plus précis que doit apporter le progrès de la recherche dans la double direction du simple et du général³. Mais il y voit aussi une manière spécifique d'apercevoir les choses. Les propositions qui affirment la différenciation progressive de société⁴, qui précisent la fréquence des suicides dans un groupe donné⁵, ne sont pas des lois au sens rigoureux du terme, car nous ignorons les causes véritables qui amènent la dissociation des activités et des personnes à l'intérieur des sociétés, ou qui déterminent un certain nombre d'individus au suicide. Ces propositions groupent, sous une certaine notion, un grand nombre de faits, de relations causales, d'évolutions particulières, elles sont intermédiaires entre la science et l'art⁶ : c'est là le problème même auquel aboutissait l'analyse de la compréhension historique.

Avons-nous appris quelque chose dans cette discussion ? En réalité, Simmel a à peine abordé le vrai problème, à savoir celui des rapports entre individus et ensembles. Il indique que la bataille de Marathon est autre chose que la

(1) *P. G.*, 3, p. 115-116 et 125-129

(2) *P. G.*, 3, p. 138-140.

(3) *P. G.*, 3, p. 117-118 et 152-155.

(4) *P. G.*, 3, p. 140 et sqq.

(5) *P. G.*, 3, p. 145.

(6) *P. G.*, 3, p. 156 et sqq.

somme des actions singulières¹, l'étude de la fréquence des suicides autre chose que la psychologie des suicides individuels. Mais il se trouve pris entre son sens d'historien et la métaphysique de la réalité atomique (et surtout la transposition d'une formule matérialiste, valable peut-être pour les atomes de la nature, aux atomes des sociétés). Il en arrive ainsi à justifier la réalité des ensembles, la valeur des concepts synthétiques, sans pouvoir leur donner une autre portée, dans la théorie, que celle d'une vision artistique ou d'une anticipation métaphysique.

Certes, il reste un argument très fort contre ces synthèses si nous admettons qu'elles ignorent les forces réelles. Mais cette question même n'est pas analysée par Simmel. Les relations intelligibles sont, par postulat, étrangères, transcendantes au déterminisme causal, qui serait, par essence, individuel et naturel. Or, ce postulat n'est rien moins qu'évident. Les individus peuvent, sans le savoir ni le vouloir, créer des œuvres et des institutions qui les dépassent. La nécessité est peut-être collective. A quel niveau l'histoire est-elle intelligible ? A quel niveau rechercher le déterminisme causal ? Seul l'historien est capable, dans chaque cas, de le dire, et non le philosophe.

Simmel n'a pas maintenu jusqu'au bout les principes du réalisme atomique. Il n'est pas sûr cependant qu'il aurait complètement abandonné les résultats précédents, au moins l'esprit de ces résultats. Certes, la continuité se substitue à l'atomisme, et la continuité est antérieure à la distinction du déterminisme et de la liberté, distinction qui suppose la séparation préalable des états et des moments. Mais l'interaction des séries, la solidarité de tous les phénomènes à l'intérieur de ce déroulement continu reste la caractéristique du réel. Or, la compréhension va peut-être dans une direction opposée.

5

La vie est continue, la science discontinue. Chaque moment de notre existence n'est que la pulsation d'un devenir ininterrompu. Chaque atome du récit, au contraire, est fermé sur lui-même, distinct de ce qui le précède et de ce qui le suit. La division du temps en instants est postérieure à la continuité

(1) *P. G.*, 3, p. 139.

vitale : la continuité de l'ensemble scientifique semble en revanche se superposer à une discontinuité première.

Si la série intelligible des contenus historiques nous restitue l'équivalent de la vie disparue, c'est que la continuité de l'expérience vécue se communique à la construction de l'intelligence. Nous projetons la durée éprouvée en nous sur ce déroulement d'idées, nous pensons continue une succession d'événements historiques parce que l'immédiate conscience de la durée vient, dans certains cas, animer cette *suite intelligible*¹. Ainsi se réconcilient la vie et l'esprit.

Tels sont en bref les problèmes, et la solution des problèmes, de la compréhension historique dans la dernière philosophie de Simmel. Dans les articles de ses dernières années, revient toujours la même conclusion, à savoir le dépassement de l'antinomie essentielle entre la réalité et la science du devenir ou, de manière plus générale, entre la vie et la science du passé. Cependant, ici encore, il ne sera pas inutile de suivre dans le détail les difficultés que soulève Simmel, une fois de plus elles ont peut-être une portée supérieure à celle de la solution qu'il leur donne.

Tout d'abord, à quelles conditions se réalise cette synthèse ? A quelles conditions une série intelligible nous paraît-elle traversée par le flux de la vie ? Une première réponse nous est fournie par la notion de *limite de découpage*². Il faut que les atomes historiques restent historiques, c'est-à-dire à la fois singuliers et signes d'une continuité d'événements. Si, sous prétexte d'analyser la bataille d'Austerlitz, nous descendons jusqu'à une rencontre individuelle entre un soldat français quelconque et un grenadier de la garde russe, nous ne parviendrons plus, à l'aide de tels éléments, à recomposer l'ensemble. Une semblable rencontre n'appartient plus nécessairement à tel jour et tel endroit, elle a perdu son originalité, elle pourrait aussi bien avoir eu lieu dans bien d'autres batailles de l'Empire. Et d'autre part, elle ne suggère pas de durée, elle est impersonnelle et instantanée. Au-delà d'une certaine limite, l'atome n'est plus historique, la vie s'en est retirée. On pourrait dire que l'atome

(1) H. F., p. 151-152. Voir note K à la fin du volume.

(2) H. F., p. 164-168.

historique doit être décomposable, la multiplicité interne que nous y apercevons étant le symbole d'une certaine continuité de vie.

Cette première réponse suffirait si nous n'étions les historiens que de nous-mêmes. Mais comment animons-nous les séries qui correspondent à la vie des autres ? Comment saisissons-nous les durées étrangères ? Tout d'abord, il importe de se débarrasser de l'idée naturaliste¹, encore présente dans les *Problèmes*, selon laquelle nous seraient données primitivement des perceptions incompréhensibles et dispersées, derrière lesquelles il nous faudrait projeter notre moi. En réalité, nous n'avons pas à animer des automates, car dans les yeux de l'autre nous apercevons immédiatement une vie personnelle et étrangère, non le reflet ou l'illusion de la nôtre. Ce fait si simple est déjà une réfutation du préjugé traditionnel : on ne connaît pas son propre regard, et on comprend celui de l'autre. Nous n'avons jamais vécu l'expérience qui s'exprime dans le regard fixé sur nous, et pourtant nous la comprenons. Nous saisissons d'une intuition une la totalité singulière d'une personne, son essence originale, à partir de laquelle tous ses actes s'expliquent. La compréhension a ainsi pour objet et pour sujet un être tout entier ; contact et échange de deux personnes, elle est pour le moi un moyen de sortir de lui, non de se retrouver dans les autres².

La compréhension des vivants est immédiatement animée par cette saisie de la totalité. Les contenus sont expressions ou signes de l'âme profonde. La compréhension historique³, faute de ce contact vécu, part du contenu, acte ou œuvre. Sans doute, l'expérience directe que nous avons des totalités, nous permet de faire d'une multiplicité de contenus l'unité d'une personne. Et en droit une personne est tout entière dans chacun de ses actes. Cette œuvre d'unification, nous l'avons vu plus haut, implique un cercle. La divination du tout sert à interpréter les détails, et la reconstitution des éléments est la condition première d'une divination valable.

Mais alors se pose une nouvelle question : l'enchaînement des contenus est-il conforme au devenir de la vie ? Ou n'y a-t-il pas

(1) *Das historische Verstehen* (H. V.), p. 8.

(2) H. V., p. 12.

(3) H. F., p. 165-166.

opposition entre l'ordre des contenus et l'ordre de la durée? Laissons pour l'instant de côté la compréhension des individualités, et prenons le problème dans toute son extension. On peut comprendre des paroles ou comprendre celui qui parle, comprendre le lien des propositions d'un syllogisme ou comprendre les mobiles de celui qui raisonne. La compréhension historique appartient-elle à l'un ou à l'autre type? Puisqu'elle part des œuvres, elle est compréhension des choses (*Sachverstehen*). Mais d'autre part, puisqu'elle est science, elle devrait être explication des œuvres. Or, entre la « compréhension objective » et la « compréhension psychologique », il y a, en apparence, antinomie. Celle-là¹ est par définition multiple, équivoque, la *Jeune Parque*, la *Critique de la raison pure* n'ont pas une signification, mais autant de significations qu'elles comportent d'interprétations non-contradictaires. Et il est impossible de décréter qu'une seule est vraie ou même plus vraie que les autres. Au contraire, en droit, il n'y a qu'une explication psychologique vraie de tel ou tel acte historique. De plus, la compréhension objective est par essence intemporelle, la vérité ou la beauté comprise n'est d'aucun temps ni d'aucun lieu, alors que le fait historique est par essence localisé.

Cette dernière antinomie est facile à résoudre. La compréhension de chaque événement en lui-même est intemporelle, mais l'ordre des événements constitue la chaîne du devenir. Le temps historique² est immanent, intérieur à l'expérience scientifique du passé, il s'organise grâce aux relations que nous établissons entre contenus d'abord séparés. Nous comprenons, et cet acte n'a pas de rapport au temps, le caractère de César, les sentiments des conjurés, etc. Nous comprenons aussi les décisions de César *après* sa victoire, son effort pour rallier à sa cause ses ennemis. Nous comprenons de même la suite des événements dans une bataille, par exemple, le plan du chef, les attaques sur les ailes, puis la percée au centre, enfin la poursuite. Cette série est en elle-même intemporelle, mais elle présente déjà un temps intérieur, elle implique un ordre de succession de ses éléments. Remettons cette série partielle dans l'ensemble de la guerre, puis cette guerre dans l'ensemble d'une politique, nous pourrions

(1) *H. V.*, p. 18.

(2) *H. Z.*, p. 156.

répéter le même raisonnement : le temps est toujours l'ordre des contenus. Le même raisonnement s'appliquerait encore à l'histoire entière de l'humanité, qui n'est pas dans le temps historique, parce que celui-ci lui est intérieur.

Quant à l'antinomie de la compréhension objective et de la compréhension psychologique, on peut aussi chercher à la résoudre. Cette dernière, en droit, est unique, mais, en fait, nous ne sommes jamais sûrs de l'atteindre. Les motifs de nos actes sont obscurs même à nos propres yeux. De plus, la création exprime souvent plus et moins, en tout cas autre chose que ce que le créateur consciemment a voulu y mettre¹. L'homme ne se définit pas exactement par ses œuvres. Dans ces conditions, l'historien qui voudrait, par rigueur de méthode, ne connaître que l'explication par les causes, est bien obligé de ne pas s'en tenir aux hypothèses psychologiques. En fait, il a recours à la compréhension objective, parce qu'il commence par comprendre les œuvres. Le lien que nous établissons entre les parties d'une totalité ou une série des contenus est souvent plus proche de l'enchaînement des propositions syllogistiques que de la reconstruction hypothétique d'une succession incompréhensible d'états psychologiques. La compréhension reste historique en ce sens qu'elle porte sur la vie et non sur les idées éternelles, compréhension d'origine et non de ce qui est. Mais c'est l'ordre des idées qui nous révèle l'ordre de la durée².

Est-ce vraiment là une solution véritable, une synthèse de la compréhension objective et de la compréhension psychologique ? On dira³ que toute compréhension objective est aussi psychologique, puisque l'enchaînement des propositions implique un sujet au moins fictif capable de le penser, puisqu'elle est saisie d'un mouvement et que tout mouvement vient de la vie. On dira que toute compréhension psychologique est aussi objective puisqu'elle passe par les contenus. Mais il s'agit là d'une collaboration, non d'une synthèse. Il reste l'opposition première : l'ordre des idées de la *Critique de la raison pure* est sans commune mesure avec l'ordre de la vie de Kant. En d'autres termes, les contenus, même s'il s'agit d'une création

(1) H. V., p. 19.

(2) H. V., p. 24.

(3) H. V., p. 26 et sqq. et *Lebensanschauung*, p. 191-193.

intellectuelle, sortent d'une individualité vivante qui obéit à une loi originale, et cette loi ne coïncide pas avec la loi des univers spirituels dans lesquels les contenus trouvent place. Ainsi restent possibles deux interprétations divergentes : histoire des idées ou histoire des hommes, comprendre l'œuvre de Kant en elle-même ou la comprendre dans la biographie de Kant.

Deux autres antinomies paraissent subsister. Les ensembles historiques sont des images qui nous paraissent totales, mais qui résultent d'un découpage artificiel. L'historien ne connaît pas ou du moins néglige partiellement les actions et réactions réciproques des êtres et du milieu, des différents ordres de faits. Ni l'histoire humaine totale, ni l'histoire de l'art ou de la politique, ni l'histoire d'une personne ne s'expliquent par elles-mêmes¹. Et pourtant nous les comprenons en elles-mêmes. Il y aurait donc antinomie entre la compréhension d'une part, qui permet d'isoler des faits et des ensembles, et la structure du réel (et le principe de toute explication) de l'autre, qui comportent une solidarité, une interaction à l'infini des choses et des êtres.

Mais d'autre part — et cette antinomie paraît contradictoire de la première — l'explication par le milieu, explication proprement historique, conduit à ignorer l'interprétation la plus profonde, par l'essence de la personne. Chaque individu a en lui-même son essence et sa signification, uniques et irremplaçables : les influences extérieures peuvent remplir d'une manière ou d'une autre le contenu de chaque vie, la loi même de chaque durée est immanente et individuelle².

Ces trois antinomies peuvent-elles être rassemblées dans la même doctrine ? En dépit des apparences, il faut, je crois, répondre affirmativement. L'expérience intelligible du passé ne rejoint ni l'entrelacement inextricable des fils du réel, ni la simplicité de la destinée de la personne, ni l'essence peut-être inexprimable de la vie.

6

La science historique ne rejoint pas le réel : a-t-elle cependant une valeur de vérité ? Le criticisme relativiste est-il capable

(1) *Einleitung*, II, p. 296.

(2) *Lebensanschauung*, p. 121-124 et le dernier chapitre.

de fonder l'objectivité historique ? Il est facile de montrer qu'une réponse négative s'impose.

Sans doute Simmel utilise-t-il quelques-uns des principes relativistes. Il note les cercles de la connaissance historique, entre les actions et le caractère d'une personne, la multiplicité des événements et les concepts d'une situation, le présent et le passé¹, les faits et la loi. Mais si le relativisme rend compte des cercles, il ne suffit pas à fonder la validité de n'importe quel ensemble de propositions solidaires. Il faut avoir recours à un critère pragmatiste ou à un critère kantien, l'adaptation à la vie, l'utilité pour l'action ou l'universalité des formes. Or Simmel n'a jamais cherché à utiliser ces critères dans la logique de l'histoire.

En effet, les *a priori*² de l'histoire sont du deuxième degré, ils correspondent à ce que Rickert appelait « formes méthodologiques », par opposition aux formes universelles de la théorie de la connaissance. Ils sont de la même nature que les *a priori* du premier degré, c'est-à-dire des fonctions psychologiques. Mais ils ne servent que dans un domaine particulier et, de plus, ils ne sont pas strictement les mêmes chez tous les individus. Les préférences personnelles colorent les hypothèses interprétatives de l'historien, les *a priori* tendent donc à suggérer le scepticisme plutôt qu'à justifier l'objectivité.

Quant au pragmatisme, on voit mal comment il pourrait fonder la valeur d'une connaissance aussi essentiellement contemplative et inutile, ou du moins d'une connaissance qui ne saurait, semble-t-il, prétendre à la vérité qu'à la condition d'être le fait d'un spectateur pur.

La seule conclusion possible serait donc la comparaison avec l'art. La reconstruction du passé est intermédiaire entre la science et l'art. Obligé d'abord d'être fidèle au fait, de s'en tenir aux textes et d'établir, selon la probabilité, ce qui s'est passé, l'historien ensuite est libre comme l'artiste³, les ensembles ne sont pas susceptibles de vérité ou de fausseté, une interprétation n'élimine pas les autres, plusieurs images différentes sont compatibles entre elles et avec l'objet.

(1) *Philo. des Geldes*, p. 176.

(2) *P. G.*, 3, p. 72.

(3) *P. G.*, 3, p. 81-82. Il limite cette liberté p. 72-75 et 90.

Max Weber¹ a indiqué quelque part qu'il renverserait la proposition précédente : l'historien, à ses yeux, est libre au point de départ, dans le choix des faits, il est ensuite soumis au réel. Opposition frappante et instructive : Weber, nous le verrons plus loin, croit possible de formuler des relations causales, valables pour tous. Seul, en ce cas, le point de départ est subjectif. Au contraire, Simmel ne connaît pas de relation causale objective. L'établissement des faits relèverait seul de l'esprit scientifique, or aucun récit ne se contente de juxtaposer les faits. Mais pourquoi les relations qu'établit l'historien ne peuvent-elles, aux yeux de Simmel, être dites vraies ?

La réponse à cette question nous est fournie par nos analyses antérieures. Pour la première période, Simmel aurait sans doute admis que, selon la formule classique, expliquer c'est rechercher les causes ou déterminer les lois. Mais la réalité atomique est inaccessible et nos lois ne sont qu'une traduction conceptuelle de ce qui est, une manière plus proche de l'art que de la science de se représenter les choses.

Dans la deuxième période, la science historique ne saisit pas la vie telle qu'elle se déroule réellement. La seule conclusion sera donc, cette fois encore, l'esthétique². Les récits historiques sont comparables à des reproductions artistiques de la nature ou des hommes. Selon la distance, la perspective, la technique adoptées, les images varieront. Telle est bien la conclusion explicite de Simmel, la même à toutes les époques, mais, nous l'avons vu, pour des raisons différentes.

Est-ce qu'il y avait place, dans sa philosophie, pour une réponse plus satisfaisante ? Deux indications peuvent nous servir de point de départ. La première³ constituerait une position neuve du problème de l'objectivité. Au lieu de rechercher une impossible coïncidence entre le devenir et le récit, il importerait de comprendre l'histoire-réalité et l'histoire-science à partir du seul terme absolu, la vie : la science du passé est une démarche de la vie comme l'objet même de cette science. Le décalage entre

(1) *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 124.

(2) *P. G.*, 3, p. 66-67, 151-152. *H. F.*, p. 205.

(3) *H. Z.*, p. 169.

la connaissance et le devenir pourrait donc prendre une signification positive et ne pas marquer seulement un échec ou une impuissance.

Bien plus, la vie prépare la science¹. Nous comprenons le présent pour vivre, avant de comprendre le passé pour la seule joie de savoir. La mémoire commence l'organisation que l'historien poursuit, et chacun est déjà l'historien de soi-même : découpage, constitution de séries, de situations, l'autobiographie nous révèle toute la technique de la science. Enfin la logique des idées n'est pas étrangère à la vie² : la continuité d'un travail, la reprise de l'idée ancienne sont la préfiguration réelle de l'élaboration scientifique.

Mais Simmel ne pouvait pousser très loin aucune de ces indications. Comprendre l'histoire comme un acte de la vie, dans sa signification pour le présent, sans doute y a-t-il là une idée féconde. La recherche de l'objectivité pourrait être ainsi transposée sur un plan supra-critique. Mais il aurait fallu alors renoncer à analyser la connaissance du passé comme une contemplation pure, selon les rapports intemporels du sujet et de l'objet. Or, pour se résoudre à une telle démarche, Simmel n'a jamais assez dépassé ou abandonné le criticisme. De plus, il jugeait que l'histoire ne devient une science qu'en renonçant à servir la vie. Quant à la préparation de l'histoire par la vie, elle peut atténuer, non supprimer, la contradiction fondamentale entre l'ordre vital et l'ordre des idées : l'histoire parvient à être plus ou moins fidèle à son objet, il subsiste dans tous les cas l'antinomie essentielle.

Nous sommes donc renvoyés définitivement à la solution esthétique. Est-ce un échec ? En quel sens ? Le recours à l'art peut s'interpréter de deux manières. Ou Simmel a vainement cherché une modalité du jugement historique, intermédiaire entre la nécessité du jugement physique et la subjectivité de la création poétique. La catégorie de « justesse » aurait été aux sciences historiques ce que celle de vérité est aux sciences de la nature. Simmel, faute d'approfondir cette logique originale, se serait contenté de la comparaison avec la peinture. Ou bien

(1) *H. F.*, p. 164, 207. *Lebensanschauung*, p. 77.

(2) *H. F.*, p. 155 et sqq., *P. G.*, 3, p. 61-63.

on montrera le lien de cette solution avec l'ensemble de la doctrine. Le recours à l'art témoigne de l'impossibilité de donner place, dans une certaine philosophie critique, à une connaissance comme celle du passé, qui n'est pas conforme au modèle de la science naturelle. Et enfin, il faut rappeler que l'impuissance de l'histoire à rejoindre son objet n'est pas séparable de la destinée même de la vie.

IV

Si les analyses précédentes sont exactes, l'esthétisme aurait été la seule conclusion de la critique de Simmel, étant donnée d'abord la conception positiviste de la science, naturaliste du réel, étant données ensuite les antinomies métaphysiques. La critique de la connaissance historique serait donc ici, plus nettement encore que dans les deux exemples précédents, solidaire d'une vision du monde. En est-il bien ainsi en réalité ? Quelle est la place de la logique historique dans l'ensemble de la pensée de Simmel ? Telle est la question qu'il nous reste à examiner dans ce paragraphe.

Nous pourrions ainsi élargir un peu le cadre de notre exposé. Jusqu'à présent, nous nous en sommes tenus à la philosophie de l'histoire au sens étroit, c'est-à-dire à la logique de la connaissance. Nous aurons à étudier, du point de vue où nous nous sommes placés, la pratique d'historien de Simmel et ses interprétations concrètes du devenir et du présent. Au terme de cette étude, il nous sera possible de dégager la signification de l'ensemble de la théorie de l'histoire de Simmel.

T

Simmel n'a jamais été historien au sens propre du mot. Cependant, sociologue dans la première partie de sa vie, historien de la philosophie dans la seconde, moraliste toujours, il a cherché à comprendre et à interpréter la société, la culture, la vie humaine. Il n'est donc pas inutile de comparer sa pratique à sa théorie, l'une et l'autre à sa métaphysique. Nous limiterons cette comparaison à quelques idées essentielles.

La sociologie de Simmel¹ est assez connue en France, pour que nous n'ayons pas besoin de répéter un exposé élémentaire

(1) Cf. Revue de Métaphysique et Morale, 1894. *Le problème de la sociologie*.

qu'on trouve ailleurs. Ce qui nous intéresse, c'est le principe d'une sociologie individualiste, autrement dit la volonté d'étudier les mouvements de masse, en les réduisant à une collection d'événements individuels et interindividuels. Tout ensemble tient son unité de l'interaction des éléments : les relations entre individus sont l'essence du social.

Nous trouvons donc ici une autre application de la vision atomique, qui domine alors la critique de l'histoire. Et la pratique confirme les réflexions théoriques : la sociologie n'atteint pas le réel plus que l'histoire. Le sociologue n'étudie pas ce qui se passe dans chaque conscience individuelle, pas davantage tous les rapports entre individus, il ramasse sous telle ou telle catégorie (en particulier sous celles d'union ou de désunion) une multiplicité d'événements individuels. Il part de telle ou telle notion (pouvoir, pauvreté, etc.) et progresse d'espèce en espèce, d'analogie en analogie, substituant à l'incohérence du monde humain des images intellectuelles, des relations intelligibles, plus ou moins proches de la détermination psychologique ou causale. Mais ce tissu de propositions psychologiques n'a de vérité ni en soi, comme une série de théorèmes mathématiques, ni par référence à l'objet, comme un jugement de fait ou une loi physique. Ou, du moins, la nature de la correspondance entre le réel et la science est, en ce sens, ambiguë. D'une certaine manière, le sociologue est « tenu » par son objet : comme le peintre par son modèle ou comme le savant par les données expérimentales ? Il serait malaisé de répondre : à suivre dans le détail la sociologie de Simmel, on verrait que les résultats ressortissent à tous les genres ; l'incertitude de la logique a pour conséquence la liberté du savant. Faute d'atteindre aux éléments, nous avons le droit de nous contenter des ensembles, mais, si ces ensembles n'ont pas d'équivalent dans les choses, quelle valeur peuvent avoir nos connaissances ?

En fait, la sociologie de Simmel ignore-t-elle la réalité des ensembles sociaux ? A aucun degré : groupes statistiques, évolutions globales d'une société, cohérence des partis ou des classes, représentations collectives, esprit objectif, tout ce que les sociologues français rassemblent sous le concept obscur de « conscience collective », tout cela apparaît ici et là. Mais Simmel n'en tire aucune conclusion ni pour la critique de la connaissance, ni

pour la théorie de la sociologie. L'une et l'autre restent subordonnées à la métaphysique atomique, et, d'autre part, à une certaine interprétation du présent.

La sociologie est la science de notre époque, parce qu'aucune civilisation n'a été, au même degré que la nôtre, une civilisation de masses. En même temps, le lien social n'a jamais été aussi relâché. La société n'est pas une unité véritable, elle est aujourd'hui une fiction qui plane, impuissante, au-dessus des classes ennemies.

De manière plus générale, la sociologie est la science qui répond à la toute-puissance du milieu sur l'individu, puisqu'elle tend à expliquer celui-ci par le passé et les influences subies. Or, dans les premiers livres de Simmel, en particulier dans l'*Introduction aux Sciences Morales*, domine une semblable interprétation de notre société et du monde (car vision de la société et vision du monde se correspondent). Simmel indique quelque part l'analogie entre la solution donnée au problème métaphysique de l'universalisme et la solution donnée au problème théorique de l'existence du tout social¹. La première philosophie de Simmel est un nominalisme intégral. La combinaison d'éléments suffit à rendre compte des totalités, les interactions d'atomes recomposent les phénomènes macroscopiques, les relations d'individus les faits sociaux. Mais cet individualisme théorique aboutit à la négation de l'individu, point de croisement des cercles sociaux.

Sans doute, l'évolution historique contribue à différencier les individus, la multiplicité des cercles sociaux qui se croisent en chacun de nous, assure à tous l'originalité et une certaine indépendance. Mais originalité n'est pas unité, indépendance extérieure n'est pas autonomie véritable. Or, c'est l'unité et l'autonomie que Simmel voudrait sauver, sans en trouver le moyen dans les cadres de sa première philosophie. Il n'y parviendra que dans la dernière période de sa vie, en posant la réalité première et métaphysique des totalités individuelles.

2

Le parallélisme que nous venons d'observer dans la première

(1) *Einleitung*, II, p. 114 et sqq.

période entre métaphysique, théorie de connaissance et interprétation concrète, se retrouve dans la dernière période, plus nettement encore. En effet, le conflit de la vie et de ses œuvres est au centre de la théorie de la culture comme de la métaphysique. Aussi le fait de l'histoire prend une valeur métaphysique : l'homme se définit comme l'être qui crée des univers, qu'il doit toujours dépasser, autrement dit, comme être historique.

Entre la philosophie sociologique et la métaphysique de la vie, les analyses de la *Philosophie de l'argent* constituent la transition. Auparavant, les deux idées essentielles étaient celles du régime des masses et de la libération de l'individu grâce à la complication de la structure sociale. La libération, ici encore, est analysée, mais on aperçoit mieux le prix auquel il faut la payer, et la situation qui en résulte pour l'homme moderne.

Au lieu d'obéir à des personnes, ce qui rend la sujétion plus étroite et directe, on obéit aujourd'hui à des puissances impersonnelles, à des pouvoirs abstraits¹. L'ouvrier d'usine ne connaît plus son maître, comme jadis le serf ou le compagnon, mais le sentiment de liberté qu'il éprouve est compensé par l'impression d'être l'esclave des choses, de mécanismes énormes et sans âme². D'autre part, l'homme disparaît de plus en plus derrière la fonction. Les commandements s'échangent moins de personne à personne que de technicien à manœuvre, de fonctionnaire à citoyen³.

Et puis, la libération dégénère aisément en déracinement⁴. La vie moderne a tendance à désindividualiser les choses et les êtres au milieu desquels nous vivons. La circulation des biens, la possibilité de les acquérir tous grâce à l'argent, détache l'homme de toute propriété concrète. Sans attache avec la terre, entouré uniquement d'un monde humain, abstrait et mobile, l'individu se trouve rejeté en lui-même, avec le choix entre une poursuite à l'infini de jouissance, ou au contraire un effort pour saisir en lui-même l'essentiel⁵.

Isolé, il est écrasé par les œuvres collectives. La masse des

(1) *Philosophie des Geldes*, p. 314.

(2) *Ibid.*, p. 514 et seq.

(3) *Ibid.*, p. 361-365.

(4) *Ibid.*, p. 449 et p. 502-503.

(5) *Ibid.*, p. 532-533.

connaissances accumulées semble disqualifier à l'avance les tentatives qu'il fait pour en assimiler une partie. La puissance anonyme de l'économie, les lois objectives de la distribution des richesses enlèvent à sa décision et à sa volonté toute efficacité. Les institutions et la culture, nées de l'action humaine, se dressent contre leurs créateurs.

Simmel reprend¹ ainsi le thème marxiste de l'apprenti sorcier, avec cette différence qu'il parle d'objectivation là où Marx disait plus volontiers aliénation. Opposition qu'il faut prendre à la lettre, le processus d'objectivation, aux yeux de Simmel, est fatal. Certaines situations extrêmes permettent à l'individu de diminuer le décalage entre la culture objective et la culture personnelle². Mais l'antinomie est essentielle et insoluble. La reconstitution de l'homme intégral que poursuivait Marx lui aurait paru utopique. Quant à la reprise de l'économie par la communauté, quant à l'effort pour substituer la prévision et l'organisation à la fatalité des prétendues lois de l'économie, sans doute, s'il les avait considérés comme possibles, n'y aurait-il vu qu'une autre forme de tyrannie : des choses ou de la collectivité, l'individu est condamné à être aujourd'hui l'esclave.

Pourquoi le conflit est-il insoluble, pourquoi est-il tragique ? On pourrait répondre d'un mot : parce qu'il est en même temps métaphysique et social. Marx avait donné au processus par lequel l'esprit s'exprime et s'objective, une signification concrète, sociale. Il avait renvoyé la réconciliation, que Hegel apercevait déjà dans la monarchie prussienne, au lendemain de la révolution. Simmel revient à la métaphysique, sans retrouver l'optimisme ni le rationalisme, sans quitter le plan de l'histoire. Le processus d'objectivation se déroule dans l'évolution concrète des sociétés, la reprise des objectivations est la loi même de la personne qui tend à l'intégrité, de l'esprit qui cherche, au-delà de la pluralité inévitable, l'unité de lui-même³. La métaphysique n'intervient que pour rendre tragique le conflit extérieur, autrement dit pour enraciner ce conflit dans l'essence de la vie.

(1) *Der Konflikt der modernen Kultur*, p. 4.

(2) *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*, p. 58-60.

(3) *Philosophische Kultur*, p. 247.

La vie est durée continue, élan créateur, elle est effort vers plus de vie et vers plus que la vie¹. Elle crée des œuvres qui la nient. Logique, science, droit, morale, économie, technique, ne sont d'abord que des instruments au service de la vie. Mais ces produits humains tendent à se libérer, à devenir autonomes : l'accord de la pensée avec elle-même, la connaissance vraie, la légitimité des actes, la bonne volonté ne sont plus moyens mais fins. On ne demande plus au jugement d'être utile, mais d'être adéquat à l'objet. Philosophiquement on dépasse ainsi l'interprétation psychologique de la morale et de la logique². Mais du même coup on a introduit dans le concept de vie la dualité tragique. En effet, ces univers, une fois créés, obéissent à une loi propre, qui est indifférente à la loi de la vie, si même elle ne la contredit pas. Sans prétendre épuiser toutes les formes de ce conflit, indiquons les principales.

La vie humaine est individuelle ; chacun de nous est d'abord une totalité : nos qualités, nos pouvoirs, nos richesses, doivent être des moments de notre durée, des fragments de notre unité. L'esprit objectif, les créations accumulées par l'espèce doivent être au service de la culture objective. Or, chaque univers se développe selon sa dialectique : l'accumulation des découvertes, la progression du savoir obéissent à un automatisme inhumain. Technicien, l'individu ne respecte plus que les lois de la technique, juriste, il vit entièrement dans le monde de la légitimité. Artiste, il ne connaît plus que son œuvre, savant que la vérité. Et, en un sens, c'est là une des façons pour l'homme de se dépasser. Mais, du même coup, il risque de se perdre lui-même, car la culture doit être une comme l'individu, et l'homme ne se réalise, qu'en intégrant à la vie les objectivations spirituelles³.

Le rythme du développement objectif et le rythme de la durée ne coïncident jamais. Les univers grandissent à l'infini, alors que les conditions d'existence limitent les possibilités de chacun⁴, ils sont offerts à tous, mais ils ne sont assimilables totalement par

(1) *Lebensanschauung*, chap. I.

(2) *Ibid.*, chap. II en particulier p. 96-98.

(3) Cf. *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, in *Philosophische Kultur*, p. 241-277. *Lebensanschauung*, p. 17, 160-161.

(2) *Phi. Kultur*, p. 252-253.

personne. Ils sont fixés et la vie ne reste féconde qu'à condition de se renouveler.

L'élan religieux s'exprime dans des dogmes, mais ceux-ci cesseront un jour d'exprimer la foi vivante¹. Les forces productives s'organisent dans un système, qui demain arrêtera l'accroissement des richesses. Dans tous les domaines, la vie est condamnée à prendre forme. Création signifie objectivation, et tout objet est enfermé dans une forme. Mais, d'autre part, la vie doit se révolter contre la forme, parce que celle-ci inhibe le libre épanouissement de la vie.

A la lumière de cette métaphysique, la théorie de la connaissance, la pratique d'historien de Simmel s'éclairent. Nous avons vu que l'histoire va de l'idée à la vie, de l'œuvre à l'homme. Mais cette démarche ne confère pas à la science du passé une valeur de vérité, au contraire. L'histoire hésite sans cesse entre le plan de l'œuvre, où de multiples interprétations existent simultanément, et le plan de la vie, où tout devrait s'expliquer à partir du principe de la personne, pour finalement s'établir sur un plan intermédiaire, où la continuité vitale vient animer une continuité intelligible.

La pratique d'historien de Simmel illustre ces incertitudes. Biographe de Kant, de Schopenhauer, de Nietzsche ou de Goethe, il a le choix, selon ses préférences, entre les contenus et le procès : biographie d'un homme ou d'une œuvre, si l'on peut dire. Son livre sur Goethe répond au deuxième type, celui sur Schopenhauer et Nietzsche au premier. Précisons encore : si l'on prétend repenser le système d'un autre, deux orientations sont possibles : ou bien on cherche à reproduire le système tel qu'il a été pensé (ou aurait dû être pensé) par son créateur, ou bien on cherche à situer les idées dans l'univers éternel des idées, interprétation historique ou interprétation intemporelle. Pour Schopenhauer et Nietzsche, Simmel a choisi cette dernière méthode : Simmel historien est, pour ainsi dire, dépourvu de sens historique, il soustrait le passé au temps.

Il y aurait donc comme trois types de biographies. Aux yeux de Simmel, dans tous les cas, le biographe recompose une image

(3) *Konflikt*, p. 24-25.

une de son modèle, mais ou bien il s'élève jusqu'à l'idée de l'œuvre, ou bien il s'en tient à l'unité réelle de l'œuvre, si mêlée qu'elle soit d'éléments historiques, d'influences accidentelles, si déformée qu'elle puisse être par le milieu. Ou bien enfin il pénètre jusqu'à la signification de la vie, saisie à son origine dans l'essence de la personne. Est-ce une véritable alternative ? La réconciliation a été la destinée d'un être incomparable. En Goethe, l'influence extérieure ne contrarie ni ne détourne la vocation : toute rencontre lui est destin, puisque tous les éléments de sa vie, tous les contenus de sa conscience semblent exprimer son originalité même. Tout lui est moyen de se réaliser lui-même. De plus, l'œuvre ne fait pas tort à la vie : il ne sacrifie ni l'amplitude, ni la diversité du savoir à la nécessité de produire, il ne s'appauvrit pas de ce qu'il donne à ses livres, chacun d'eux, au contraire, est un moment de sa progression intérieure. Ainsi Goethe représente l'achèvement de l'idée de l'homme : il est à la fois, indissolublement, son œuvre et sa vie.

Ce cas unique a une portée générale : il indique la direction dans laquelle est possible le dépassement du conflit. Non qu'il s'agisse de supprimer l'antinomie en une synthèse factice, la logique de la vie et celle des idées resteront éternellement contradictoires. Pour s'exprimer, la vie devra toujours prendre forme, au risque de se figer. Mais l'individu peut, en passant par les objectivations, revenir à lui-même : la culture est en soi tragique, la personne peut s'accomplir.

La théorie formelle de l'histoire est donc bien, à toutes les époques, solidaire d'une métaphysique de l'homme et du devenir. Au point de départ, l'interaction des éléments est le terme de référence de la logique, comme elle est l'image de la réalité. L'individu disparaît dans le groupe ; résultat accidentel du milieu et du passé, il est le lieu de passage d'un mouvement. Différent des autres grâce à l'évolution de la société, il ne dispose pas de lui-même. Au contraire, dans la dernière période, l'individu est une réalité métaphysique. Il est tout entier dans chacun de ses instants ou de ses gestes, il est soustrait à la fatalité de l'histoire parce que son essence est supérieure au temps. Entre ces termes extrêmes s'intercale l'analyse de la structure de la vie : le conflit de la vie et des idées sépare

la science du réel, comme auparavant l'antinomie des atomes et des ensembles. Les limites de la critique historique de Simmel sont donc fixées par la métaphysique : il a poussé l'analyse jusqu'au point, où, selon sa représentation du monde, la science pouvait atteindre.

3

Le but philosophique de la critique historique était théoriquement de libérer l'esprit du réalisme. Le danger¹ — plus subtil puisque l'histoire semble être esprit comme le sujet lui-même, — n'est pas moins grand que celui que créait le réalisme de la nature, réfuté par Kant, car l'histoire est « puissance supra-personnelle, réalité donnée ». L'historisme verrait dans la capacité créatrice de l'âme la domination de l'hérédité spécifique, dans l'âme elle-même un lieu de croisement des fils qui se tissent à travers l'histoire. Législateur de l'histoire, l'esprit serait sauvé, comme, depuis Kant, législateur de la nature il échappe au déterminisme aveugle qui fait tomber la pierre ou pousser la plante.

Ce thème est, en fait, nous l'avons vu, secondaire dans la logique. Est-il au moins essentiel pour l'interprétation concrète de l'histoire ?

On pourrait dire d'abord que Simmel libère l'homme qui écrit l'histoire, non celui qui la fait, l'historien, non l'homme historique. L'acteur et le chroniqueur ne font-ils qu'une seule et même personne ? La conclusion du spectateur à l'acteur ne serait légitime que si l'ordre de la connaissance et l'ordre de l'être coïncidaient : tant qu'on les maintient distincts, le rôle de l'esprit dans la constitution de l'expérience historique ne suffit à garantir ni l'autonomie ni la spontanéité de l'individu.

On objectera peut-être que le moi de l'historien n'est pas un moi transcendantal, mais un moi empirique et concret. La liberté d'un tel moi, fût-ce dans la science, serait la preuve de la liberté individuelle. Ce raisonnement serait valable si on admettait que le moi crée librement des *a priori* universels, qu'il juge librement. Mais les *a priori* de l'historien sont des concepts psycholo-

(1) P. G., 3, p. VI.

giques plus ou moins généraux. Quelle certitude avons-nous de leur élaboration spontanée ? Pourquoi ne nous seraient-ils pas suggérés par les circonstances ?

Et puis, admettons même que les réflexions précédentes soient inexactes, il n'en est pas moins clair que les véritables problèmes de la doctrine sont au-delà. Le réalisme historique, que Simmel prétend éviter, ressemble singulièrement à ses premières conceptions. L'individu, défini par le croisement des cercles sociaux, est au centre de sa théorie sociologique. L'historisme auquel il s'en prend, n'est donc pas une théorie de la connaissance, mais une certaine métaphysique de la société : suffit-il pour la réfuter d'une théorie de la connaissance ?

En tout état de cause, Simmel a abandonné le naturalisme et il a affirmé la réalité métaphysique de la vie et de l'individu. Pourquoi tenait-il donc à invoquer les principes du criticisme, au lieu d'opposer métaphysique à métaphysique ? La réponse est aisée : la critique seule pouvait prétendre à la vérité.

En effet, de la philosophie *avant* et de la philosophie *après* la science¹, seule la première est susceptible d'être vérifiée, puisqu'elle se borne à expliciter les conditions de la science elle-même. Quant aux interprétations d'ensemble de l'univers, elles ne sont que les réponses d'une personnalité entière à l'objet intégral². Elles consistent à embrasser sous tel ou tel concept (unité et multiplicité, être et devenir), la totalité du monde. Légitimes parce qu'elles répondent à des besoins permanents de l'esprit, elles ne sauraient être ni vraies ni fausses, absolument ou universellement. La réfutation par la critique du réalisme ou de l'historisme conférerait à un changement de perspective, à une substitution d'images, la dignité d'un progrès vers le vrai³.

Dans la dernière philosophie de Simmel, sans doute il reste place pour la logique de la connaissance historique. Mais celle-ci

(1) Cf. la préface de la *Philosophie des Geldes*.

(2) *Hauptprobleme der Philosophie*, chap. I, en particulier p. 34.

(3) En réalité, dans la dernière philosophie de Simmel, la liberté est sauvée parce que la notion même de déterminisme est le résultat d'une transformation intellectuelle de la réalité immédiate qui, dans sa continuité, est en-deçà de l'alternative liberté et nécessité. Cf. : *Ueber Freiheit*. Bruchstücke aus dem Nachlass. Logos XI, 1922-23, p. 17-18. *Die Wirklichkeit ist eben das, was vor aller Entscheidung zwischen Freiheit und Notwendigkeit steht*.

n'a plus pour but la réfutation d'un impossible réalisme, — qui pourrait nier le décalage entre le devenir et le récit ? — mais la tâche positive d'analyser un univers de l'esprit. La science historique est une œuvre de la vie, comme les autres sciences : elle a seulement l'originalité d'être la plus proche du mystère métaphysique, puisqu'elle tend en même temps (sans y parvenir), à ressaisir l'esprit et à retrouver la vie. La limite de la science historique, l'inachèvement de la critique prennent dès lors une signification plus profonde que dans la première philosophie. L'être et le devenir ne se réconcilient que dans la contemplation rétrospective, qui renonce et à la vérité et à l'efficacité. La reconstitution du passé enrichit une pensée détachée, non une volonté d'action. L'absence de vérité historique est le signe du divorce de l'esprit et de la vie. Celle-ci ne peut se penser elle-même que dans la perspective partielle d'une de ses œuvres.

Aussi la logique de la connaissance reste impuissante contre les vrais dangers de l'« historisme », à savoir le relativisme intégral. Ce qui menace l'esprit dans la philosophie de Simmel, c'est bien moins, en effet, la tyrannie du passé et de la société, que les contradictions de la vie, l'évolution sans terme des idées ou des idéaux, le poids des œuvres mortes. En d'autres termes, les problèmes concrets de la philosophie historique de Simmel sont, si l'on peut dire, ceux de Marx et de Troeltsch. Or, quelle réponse trouvons-nous ? Au lieu de la volonté marxiste de reprise des aliénations, la résignation à un processus fatal d'objectivation. Au lieu de synthèse culturelle, d'un effort pour agir dans la situation historique et atteindre dans l'instant des fragments d'éternité, le consentement à une évolution sans fin, la crainte de stériliser la fécondité créatrice, l'indifférence à la perte de tout point fixe, de toute certitude universelle.

Certes, il y aurait bien une esquisse de solution, celle de la loi individuelle dans la *Lebensanschauung*¹. Chacun a pour devoir de se réaliser lui-même. C'est à l'individu qu'il appartient de surmonter les conflits de la vie et de la culture : mais est-ce une solution que de laisser chacun suivre son démon ? Si la vie individuelle ne se définit ni dans l'histoire, ni par rapport

(1) *Lebensanschauung*, chap. IV.

à la vérité universelle, pouvons-nous encore choisir, consciemment, notre destin ?

De cette conclusion, on proposera diverses interprétations. Ou bien on verra dans cette incertitude l'illustration de la crise de l'homme moderne, dont Simmel a fait lui-même la théorie ? Ou bien on se refusera à y voir un échec : telle serait bien la condition des hommes et ce serait préjugé que de regretter l'absence de synthèse. Ou bien enfin on verra là l'antinomie qui menace toutes les philosophies de la vie : une fois posé un principe premier irrationnel, il serait impossible de réintroduire la Raison de manière telle que celle-ci puisse définir et orienter l'existence. D'où la fatalité de la tragédie.

L'intention dernière de Simmel était de trouver un concept de vie¹ qui fût au-delà de la durée pure, de l'élan aveugle, qui pût réconcilier l'évolution créatrice avec l'intelligence. Et, en fait, l'influence bergsonienne² (ou celle de Nietzsche et de Schopenhauer) s'est combinée dans son œuvre avec la tradition hegelienne du monde culturel, de l'esprit objectif. Mais, pas plus que chez Dilthey, la synthèse n'est achevée.

(1) Bergson, in *Zur Philosophie der Kunst*, p. 145.

(2) Voir note J à la fin du volume.

V

L'exposé qui précède contient implicitement les observations que nous voudrions présenter sur la philosophie de l'histoire de Simmel. Nous ne cherchons pas à faire une critique des doctrines que nous résumons, mais à dégager signification et limites de celles-ci, et d'autre part les points sur lesquels porterait la discussion.

La logique de l'histoire, nous l'avons longuement montré, est ici plus solidaire, en un sens, que chez Rickert ou Dilthey de la philosophie générale. Mais les problèmes de la logique y apparaissent malgré tout en pleine lumière, d'abord parce que Simmel avait une intuition juste de la nature originale des propositions historiques, d'autre part parce que la spécificité de l'expérience historique se détache nettement sur le fond changeant de l'atomisme et de la continuité.

Le problème décisif de l'histoire est celui de la compréhension. Nous n'avons pas à critiquer les premières conceptions de Simmel, puisqu'il les a explicitement rejetées (et elles aboutissaient à des hypothèses impossibles). Simplement voulons-nous ajouter que le principe de ses dernières théories nous paraît tout aussi critiquable. Nous ne saisissons pas d'un coup l'âme d'une autre personne, à moins d'appeler ainsi le style unique de chacun, ce qui fait chaque individu incomparable à tout autre et semblable à lui-même dans les conduites les plus diverses. Mais ce serait une métaphysique aventureuse que de prêter à cette impression, presque esthétique, la portée d'une révélation essentielle.

Cette double erreur, nous l'avons indiqué, n'a pas fait tort toujours aux analyses concrètes. Mais il faut dire que celles-ci, si suggestives soient-elles, ne sont pas achevées. D'une part, parce que Simmel fuit les difficultés par recours à l'art, d'autre part, parce qu'il consacre les antinomies en leur donnant une signification métaphysique. La pluralité des interprétations

significatives est sans doute la donnée première de la logique, mais la multiplicité des plans d'interprétations (psychologie, logique, œuvre, etc.) permet d'accepter cette pluralité sans renoncer à une *certaine* notion de vérité. L'opposition entre la compréhension et l'explication, l'interprétation objective et l'explication d'origine, est valable, mais elle constitue un point de départ plutôt qu'un point d'arrivée de la réflexion logique. Surtout, l'atomisme d'abord, la durée ensuite, disqualifient la valeur des relations significatives et interdisent de poser le problème, qu'approfondira Max Weber, à savoir la synthèse de la compréhension et de la causalité.

En ce qui concerne la compréhension des individus, l'opposition est exagérée entre l'interprétation intemporelle de l'individu essentiel et l'interprétation historique par l'extérieur. Simmel ne connaît pas, dans sa théorie, les relations fécondes entre l'être et son temps, les contacts créateurs entre personnes. Peut-on atteindre l'originalité de la personne en dehors du temps ?

De manière générale, la reprise du passé par l'intermédiaire de l'esprit objectif, au lieu d'apparaître comme la démarche propre de l'historien, semble seulement une des formes du conflit (et de la réconciliation) du devenir et de l'être, de la vie et de l'être. Simmel est préoccupé de montrer l'inadéquation de la connaissance par rapport à l'objet, car la vie est inaccessible, comme jadis les atomes de la nature. L'ensemble des propositions historiques, pris comme un univers autonome, n'a ni en lui-même, ni par référence au réel, le moyen de justifier sa validité. La métaphysique du devenir et la représentation atomique conduisent donc inévitablement à la même conclusion : la science historique n'est qu'une forme de la contemplation artistique. Simmel ne pensait pas diminuer la dignité de l'histoire en assimilant celle-ci à un art, et on peut dire qu'il fait la théorie d'une espèce d'histoire. Mais ne méconnaît-il pas l'essence de la curiosité et du travail historiques ?

En d'autres termes, les problèmes de Simmel sont à notre sens les problèmes principaux d'une logique de la connaissance historique : compréhension et causalité, pluralité des relations significatives, nécessité d'organiser des ensembles et arbi-

traire de tous les ensembles (parce que partiels), tels sont bien les thèmes d'une logique qui chercherait à circonscrire les limites de l'objectivité historique. Il nous paraît possible de pousser plus loin l'analyse critique avant d'avoir recours à la métaphysique. Mais Simmel a rencontré ces problèmes dans la perspective d'une certaine philosophie qui arrêta la recherche.

Quant à la philosophie de Simmel, il ne saurait être question de la discuter, puisque lui-même la présente comme une vision personnelle. Ici encore, l'« esthétisme », le scepticisme à l'égard des doctrines, lui interdisent d'affirmer les idées auxquelles il tient le plus. Le concept de vie, vers lequel il tend, doit être une étape d'une dialectique philosophique, mais la vérité ne réside pas plus dans le mouvement total que dans une théorie particulière. Il n'y a pas de vérité, sinon dans la science positive. Il gagne ainsi la liberté de spéculation, mais il paie cette liberté de la perte de toute certitude. Il ne connaît que la nécessité interne à des univers clos, ou l'adaptation aux contingences extérieures, ou enfin la fantaisie de l'artiste. Ainsi restent posés, sans solution, les problèmes qui sont à l'origine de la deuxième période de la philosophie moderne de l'histoire : relativité des notions intellectuelles et morales, transformation des vérités et des commandements éthiques, impératifs universels et lois individuelles.

Enfin, comme Dilthey, comme Bergson, comme Nietzsche et comme Schopenhauer, il donne à la philosophie de l'histoire une orientation irrationaliste : le principe du mouvement, la substance métaphysique, le porteur de l'histoire, ce n'est ni l'esprit ni l'homme, mais la vie, une vie en deçà de l'opposition de l'être et de la conscience, des sentiments et de la raison. Comme il se refuse à diviniser cet élan primitif, comme il nie toute intuition où disparaîtrait la dualité de l'objet et du sujet, la connaissance reste éternellement séparée de sa fin dernière, limitée à une perspective partielle, elle n'est qu'un des univers dans lequel s'exprime la vie inaccessible. Et l'homme lui-même ne se rejoint ni dans la réflexion, comme chez Dilthey, ni dans le dépassement, comme chez Nietzsche. Il n'a, contre le tragique de sa situation, que deux recours : la contemplation ou la volonté de se réaliser lui-même. Et encore s'il choisit une vie personnelle, il voue son œuvre à la mort.

Simmel est resté jusqu'au bout marqué par l'influence kantienne et positiviste, mais on aperçoit les développements possibles de ces dernières idées. A travers la philosophie moderne de l'histoire, on pourrait suivre l'inspiration irrationaliste, venue de Schopenhauer ou de Nietzsche. Chez Dilthey et Simmel, elle tend à se reconcilier avec le criticisme et la philosophie de la culture : une fois disparu le respect de la science positive, abandonnés les principes du kantisme, une fois ouvert le champ des spéculations métaphysiques, elle s'épanouira dans l'œuvre d'un Klages ou d'un Th. Lessing et la philosophie de l'histoire se détruira elle-même, parce que l'évolution aura perdu toute signification. La science historique ne sera pas une résurrection du passé, car toutes les œuvres de la vie sont absurdes, mais l'effort vain pour donner un sens à ce qui n'en a pas.

CHAPITRE IV

Les limites de l'objectivité historique et la philosophie du choix

Max Weber a voulu être, et il a été, à la fois savant et homme politique. Là résident, on l'a souvent dit, son originalité et sa grandeur. Et on s'est plu à opposer l'impartialité de l'historien à la passion de l'Allemand national. Dans l'ordre théorique il ne connaissait que la rigueur du vrai, dans l'action il exigeait l'adhésion totale. Il interdisait les jugements de valeurs aux savants, et, avec la même intransigeance, il combattait en politique les idéologues et les moralistes.

Il ne suffirait pas, pour résoudre l'antinomie, de voir là la double manifestation d'un même scrupule d'honnêteté ou, si l'on peut dire, de pureté. En réalité, Max Weber voulait l'objectivité en histoire (et dans les sciences sociales), *à cause de, et non,* comme on pourrait le penser, *en dépit de* la politique. Il convient de prendre cette formule à la lettre : certes, la science n'est utile que si elle est vraie, mais l'unité de la science et de la politique est, dans la pensée de Weber, bien plus profonde encore, car il demande aux sciences de la culture les connaissances dont l'homme d'action a besoin : l'historien interroge le passé et, de la même manière, l'homme politique pense le réel et médite sa conduite.

Il en résulte pour l'objet de notre étude une conséquence capitale. La logique est ici sous la dépendance de la doctrine, dans la mesure même où elle s'efforce d'isoler une connaissance objective. Les deux questions que nous avons posées dans les chapitres précédents reçoivent donc une réponse paradoxale. Nous avons cherché dans l'œuvre de Dilthey, de Rickert et de Simmel, l'esquisse d'une logique originale des sciences morales et en

particulier de l'histoire. Et nous avons ensuite analysé les liens de cette logique aux différents systèmes. Dans le cas de Max Weber, la solidarité de la logique et du système est entière, sans qu'elle fasse tort à l'autonomie de la logique, puisque le système réclame une science valable pour tous.

Un exposé de Weber devrait donc partir d'une analyse de la politique ou, du moins, des conditions de l'action. Comme nous ne nous intéressons pas ici à la politique en tant que telle, nous prendrons directement la théorie logique de la connaissance historique et nous découvrirons progressivement les motifs philosophiques des intentions scientifiques.

I

Aux yeux de Weber, le savoir positif doit être valable pour tous (c'est-à-dire pour tous ceux qui veulent le vrai). Le problème qu'il pose est donc celui-ci : le jugement historique est-il susceptible d'une validité universelle ? Dans quelle mesure ?

Selon la tradition néo-kantienne, Weber ne croyait pas à la possibilité d'une métaphysique scientifique. Il considérait les visions du monde comme des expressions de la sensibilité ou des affirmations de volonté¹. Elles étaient, à ses yeux, *essentiellement invérifiables*. Les connaissances historiques doivent donc être indépendantes de toute métaphysique, au sens le plus large (un jugement de valeur est aussi métaphysique qu'une détermination d'essence). Toute intrusion de concept métaphysique dans la recherche positive est de nature à compromettre la fécondité et la validité des résultats.

D'autre part, l'historien est obligé de choisir entre les faits. Seule une métaphysique permettrait de déterminer ce qui est intéressant ou important en soi. Le scepticisme philosophique de Weber entraîne donc le caractère subjectif de la sélection et, du même coup, le caractère partiel de la science historique.

Puisqu'un même choix de faits ne s'impose pas à tous, la vérité ne peut résider que *avant* ou *après* ce choix : dans la détermination du fait isolé ou dans les relations entre les faits. La première solution équivaut à une négation de l'histoire, car une collection de faits vrais ne constitue pas une science. Si on parle d'organisation harmonieuse ou esthétique, on renonce à toute objectivité : seules donc les relations entre faits choisis librement sont susceptibles de vérité universelle. Telle est l'idée centrale de la méthodologie de Weber.

Il fait ainsi une place à la subjectivité et à l'objectivité, à

(1) Il aurait en tous cas affirmé que la vérité d'une philosophie est d'un autre ordre que la vérité de la science, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 162.

la volonté de l'historien et à la nécessité des choses. Et sa polémique est passionnée contre ceux qui nient l'une ou l'autre. Même si nous faisons abstraction de l'intention politique, il est aisé de comprendre pourquoi il combat aussi âprement les adversaires de droite que ceux de gauche, les métaphysiciens que les artistes. Les premiers transposent des imaginations transcendantes ou des croyances religieuses sur le plan de la science ; ils limitent ainsi la liberté du savant et ils faussent la portée des résultats. *La sélection doit être arbitraire, parce que les visions du monde sont contradictoires* et les concepts inadéquats à la richesse du réel. Les liens de causalité entre les faits doivent être objectifs, parce que, autrement, la reconstitution du passé se décomposerait en une multiplicité de perspectives inconciliables, parce que le monde n'est pensable que si le déterminisme y règne.

Négation de la métaphysique et affirmation de la causalité, subjectivité de la sélection et objectivité des rapports, telles sont les idées directrices de la logique de Weber qui rendent aisément intelligibles toutes les polémiques dans lesquelles il semble parfois se perdre. Inspirées dans une certaine mesure par Rickert, elles dépassent largement, elles finissent même par contredire les théories de celui-ci. En tout cas, elles se rattachent si intimement à la philosophie de la science et de l'action de Weber, que, même si on admettait qu'elles dérivent des *Grenzen*, il faudrait dire que l'influence de Rickert n'a été pour Weber qu'un moyen de se découvrir lui-même.

Ces deux idées suffiraient à orienter notre exposé si Weber avait considéré, à la manière de Rickert, la compréhension des faits historiques comme extérieure aux problèmes essentiels de la logique. En réalité, la compréhension, la capacité que nous avons de saisir avec une impression d'évidence les événements qui se sont déroulés dans la conscience d'autrui, est caractéristique de la science historique. Autrement dit, le rapport qui existe entre deux faits est susceptible d'être compris, même s'il n'est pas démontré par des raisonnements de causalité. D'où une série de problèmes, les plus difficiles des sciences de la culture, qui se ramènent à un thème fondamental : il faut vérifier que la relation « *compréhensive* » que nous établissons entre deux faits est valable, et seule valable.

Nous examinerons successivement les étapes de la construction historique, en allant du subjectif (1) à l'objectif (2), puis au problème de la compréhension (3).

1

Le problème de la sélection historique est un de ceux qu'historiens et philosophes ont également étudiés. Ceux-là reconnaissent dans la pratique la nécessité de choisir, puisque tous les faits ne peuvent trouver place dans la science, ceux-ci essaient de justifier un choix qui paraît théoriquement aussi inévitable qu'arbitraire. L'intention de Weber n'est pas, comme c'est le cas le plus général, de démontrer que la sélection obéit à un principe qui s'impose à tous. Au lieu de tendre vers le résultat, qu'on vise presque toujours : « Les mêmes faits sont historiques pour tous », il multiplie les arguments destinés à démontrer les propositions : il n'y a pas de fait qui ne puisse être historique, pas de fait non plus qui doive être négligé. Tout dépend d'une volonté libre, celle de l'historien.

Le point de départ de Weber paraît être le même que celui de Rickert. L'un et l'autre affirment l'« infinité » du monde sensible, en particulier Weber insiste toujours sur « l'infini intensif »¹. Il songe moins à l'impossibilité de parcourir toute la suite des événements dans le temps et dans l'espace, qu'à l'impossibilité de décrire intégralement la moindre parcelle de matière, la moindre réalité (même si elle est humaine). Si donc nous entendons ne pas méconnaître ni dissoudre la singularité des données immédiates, il faut bien rapporter celles-ci à des valeurs, afin de découper dans l'immensité du réel le champ limité des recherches.

De plus, la science n'est jamais une reproduction du perçu, elle en est une élaboration, elle est un moyen d'organiser et de penser une réalité dont la richesse défie la puissance de l'entendement. Science de lois et science du singulier marquent les deux directions les plus caractéristiques de l'investigation scientifique². Les lois ne rejoignent jamais le concret, elles nous suffisent

(1) *Wissenschaftslehre* (W. L.), p. 75, 80, 282, etc.

(2) W. L., p. 4-5.

dans les cas où seules les constances nous intéressent. Dans le monde humain, même si nous arrivions à déterminer des régularités comparables à celles de la physique, nous n'aurions encore accompli que la première partie de notre tâche¹. L'explication du fonctionnement du système capitaliste ne répond pas à toutes les exigences de notre curiosité. Il reste à analyser l'originalité du système lui-même par rapport à tous les autres systèmes économiques et à mettre le système en relation avec la constellation unique d'antécédents qui en explique l'avènement. Or, pour qu'une telle enquête puisse être entreprise, il est nécessaire de fixer la singularité du système en la rapportant à des valeurs.

Dans l'ensemble, l'opposition qu'utilise Weber correspond à l'opposition formelle de Rickert : aussi bien dans la nature que dans l'univers des hommes², si nous voulons écrire une histoire, nous aurons recours au « rapport aux valeurs », au moins pour constituer l'objet dont nous retracerons le devenir. En même temps, Weber reprend l'opposition matérielle nature-culture, et on citerait aisément des textes où le rapport aux valeurs paraît servir à isoler dans l'infini des choses anonymes le monde des significations³.

Mais il n'y a pas lieu de s'arrêter à ces idées. L'effort de Weber s'est exercé au-delà de ces thèmes fondamentaux. En effet, il cherche à analyser la sélection, telle que la pratique l'historien authentique, non les principes logiques de toute sélection, antérieure, si l'on peut dire, au travail de la science.

Tout d'abord, il reprend et précise une indication qu'on trouve également dans les *Grenzen* (p. 433-35). Traditionnellement, on rend compte, de deux manières, de la sélection historique : ou bien l'historien prétend retenir les faits qui ont valeur et signification, ou bien il parle des faits qui ont « agi »⁴ (souvent aussi, il confond les deux idées, car l'admiration que nous avons à l'égard de certaines réalités implique une action de celles-ci sur nous). Weber démontre d'abord que l'efficacité ne saurait servir de principe⁵. Tout dépend, en effet, du moment où

(1) W. L., p. 172, 174.

(2) W. L., p. 236.

(3) W. L., p. 175, 180.

(4) W. L., p. 233.

(5) W. L., p. 255-56. Si l'on se réfère au présent, on négligera des faits historiques importants, sous prétexte que leur action ne se fait plus sentir aujourd'hui.

on se place pour mesurer l'efficacité. A un moment A, un certain événement peut avoir laissé des traces importantes : cinquante ans après, retrouverait-on encore les suites de l'événement ? Cette simple réflexion suffit à réfuter les affirmations de ceux qui, à l'aide de cette notion, pensent expliquer ou justifier la sélection historique. De plus, si l'efficacité se mesure toujours *par rapport* à telle situation historique à un instant donné, il faut bien avoir choisi, d'une autre manière, le terme de référence. Ce choix ne saurait être commandé que par notre curiosité.

Le même fait peut donc intervenir dans la science à deux titres différents¹ : ou parce qu'il nous intéresse en lui-même, ou parce qu'il a déterminé des effets qui nous intéressent. La plupart des discussions, journalistiques ou académiques, sur la science historique tournent autour de ce problème de la sélection. En particulier, on critique l'importance qu'on accorde traditionnellement aux guerres et à la politique, par opposition aux conditions économiques et sociales et à la vie des masses. Les réflexions précédentes suffisent à préciser la portée exacte de telles critiques, dont la profondeur apparente n'est faite que d'imprécision. Veut-on que l'histoire sociale soit plus intéressante que l'histoire politique ? En ce cas, il faudrait démontrer qu'il y a un principe de sélection qui s'impose à tous. Faute de quoi, on répondra que, des goûts et des couleurs, on ne discute pas. Sans doute, l'historien retiendra comme un fait de civilisation cette évolution de la curiosité historique. Chaque époque se révèle à l'observateur et prend conscience d'elle-même par la vision qu'elle élabore du passé. Mais ni la logique, ni la philosophie ne sont obligées de consacrer, comme un progrès vers la vérité, cette transformation du sens historique. Veut-on, au contraire, que l'économie et les rapports sociaux soient les causes véritables du devenir ? En ce cas, il faudrait à nouveau, ou bien démontrer qu'il y a une « causalité absolue », ou préciser par rapport à quel terme on mesure l'efficacité.

Une telle théorie explique les multiples fonctions que peut avoir logiquement le même fait selon les directions de la recherche. Reproduisons rapidement un exemple de Weber lui-même². Considérons les lettres de Goethe et de M^{me} von Stein. Elles sont

(1) W. L., p. 258-59.

(2) W. L., p. 241-245.

susceptibles d'abord de trouver place dans une analyse causale. En effet, nous pouvons chercher à comprendre ces lettres afin de mesurer l'action que ces années d'exaltation et d'ascèse ont exercée sur l'évolution de Goethe. A supposer que ces lettres ne nous révèlent aucune cause liée à l'objet de notre enquête, elles peuvent nous paraître caractéristiques soit de la personnalité de Goethe, soit de la manière de vivre de certains milieux de l'époque. En ce cas, ces lettres ne seraient pas elles-mêmes un anneau de la chaîne causale. Elles seraient moyen de connaissance d'un ensemble (personnalité de Goethe) ou d'une réalité collective (attitude de certains milieux), qui nous intéressent en eux-mêmes ou en tant que moments d'un déterminisme. Mais notre but pourrait être aussi de saisir, par la compréhension de cette aventure, un certain type de vie qui, sous certaines conditions, se retrouverait dans toutes les cultures. En ce cas, le fait serait pour nous l'exemple d'un type et non plus l'expression d'un ensemble singulier. Enfin, le psycho-pathologue pourrait voir dans cette correspondance la manifestation de certains troubles psychiques, qu'il analyse non dans leur signification culturelle, mais dans leurs caractères cliniques généraux. Si nous avons pris l'exemple des *Confessions* de Rousseau, il aurait été aussi facile de les étudier successivement comme cause de l'évolution de Rousseau, comme expression de la personnalité de Rousseau, ou de la manière de vivre de certains milieux du XVIII^e siècle, comme exemple d'un certain type culturel (à la manière de Spengler) ou comme exemple de certains dérèglements nerveux.

Quelle est la portée de cette analyse ? D'abord, elle nous donne une idée de la diversité des emplois que nous faisons des documents. Ensuite, elle nous apprend à distinguer rigoureusement ce qui est moyen de connaissance et ce qui est, en soi, fait historique. Un détail, si insignifiant soit-il, ne peut être éliminé absolument, car il est susceptible d'être retenu, comme caractéristique de tel ou tel événement ou ensemble intéressant en lui-même. Enfin, comme ces diverses hypothèses se combinent en pratique dans la science, la sélection opérée est toujours un mélange des trois points de vue : efficacité (causalité), valeur, moyen de connaissance.

Remarquons bien d'ailleurs que cette diversité des points de

vue n'est nullement destinée à souligner la subjectivité de la science. En réalité, cette subjectivité est tout entière au point de départ. L'efficacité n'est qu'un autre nom de l'explication causale qui est objective. Quant à la possibilité pour le même fait d'être moyen ou fin de la connaissance, expression d'un ensemble ou exemple d'un type ou d'une loi, elle confirme le rôle du savant, non l'arbitraire de la science.

La sélection est donc d'abord constitution d'objet. Nous nous intéressons à une certaine réalité singulière, d'un certain point de vue. A partir de cet objet, il n'y a plus de sélection puisque, en droit, la régression explicative est soumise au réel et aux normes de la logique. Voulons-nous faire le récit d'une certaine évolution ? La sélection signifie que notre récit sera partiel, parce que, implicitement ou explicitement, il sera orienté par nos intérêts. On s'est demandé¹ si, à partir de certaines valeurs, le choix lui-même est valable pour tous. Sans doute faut-il répondre affirmativement. Mais question et réponse sont sans grande portée, car les moyens de la sélection, en fait, chez Weber, dans sa pratique plus encore que dans sa théorie, ce sont des interrogations concrètes et non des valeurs formelles. Et puis la variété des visions historiques tient moins à la présence ou à l'absence de tels ou tels événements, qu'à la structure du tout, aux accentuations de l'histoire, à la répartition autre de la lumière et des ombres, de l'accessoire et de l'essentiel.

Nous apercevons ainsi pourquoi Weber parle toujours de nos valeurs et non des valeurs de l'époque étudiée. L'origine de la divergence est dans l'opposition des intentions dernières, objectivité ou subjectivité de la sélection. Le rapport aux valeurs n'est qu'un autre nom donné par Weber au fait même de l'intérêt historique ou, comme il s'exprime parfois, aux questions qu'une époque pose à son passé, ou plutôt à telle ou telle partie de son passé². Les valeurs sont l'expression de nos sentiments ou de notre volonté : et cette formule psychologique n'est pas une forme de naturalisme, car, puisque la science ne donne pas réponse aux questions dernières, le sens que nous donnons à notre vie et au monde dérive d'un acte de foi, d'une adhésion

(1) A. von Schelting, *Max Webers Wissenschaftslehre*, p. 250-53.

(2) W. L., p. 259.

réfléchie peut-être, mais non démontrée. Le rapport aux valeurs est donc une manière de demander aux civilisations passées ce qu'elles signifient par rapport à l'existence que nous choisissons. Dès lors, la subjectivité du choix prend une portée positive, et non plus seulement négative. La science du passé varie avec l'histoire elle-même. Si l'histoire est toujours jeune¹, si elle est toujours à refaire, ce n'est pas seulement que chacun s'intéresse à autre chose et qu'en droit la moindre correspondance d'amour peut devenir un objet historique aussi bien qu'un chef-d'œuvre, c'est aussi et surtout que la vie elle-même se renouvelle avec les valeurs auxquelles elle s'attache et que l'homme n'aura jamais fini d'interroger, aussi longtemps qu'il continuera à créer. La subjectivité du choix exprime donc en réalité l'infinité de la curiosité historique et elle exprime aussi, comme nous allons le voir, l'infinité de l'objet, car les œuvres de l'homme en elles-mêmes n'ont jamais épuisé leur signification.

*
* *

L'idée de sélection nous a conduit à la formule de la constitution de l'objet. Il nous faut étudier maintenant deux formes particulières de la constitution d'objet : l'analyse de valeur (*Wertanalyse*) et le concept idéal typique.

L'analyse de valeur (l'expression est un peu bizarre en français) correspond à ce qu'on appelle vulgairement compréhension du « contenu intellectuel » d'un ouvrage ou du « contenu esthétique » d'une œuvre d'art. Weber emploie ce terme parce que, à ses yeux, la compréhension consiste à dégager les points sur lesquels porteraient les jugements de valeur². Rapporter à des valeurs tels ou tels éléments d'un poème ou d'un tableau, c'est élucider ce qui constitue pour nous le sens de l'œuvre. On tiendra peut-être ces formules pour obscures et compliquées, alors que la réalité est très simple. L'historien³ est obligé de comprendre ce qu'il veut expliquer : s'il s'intéresse aux fables de La Fontaine ou aux fresques de la Sixtine, il doit se rendre présente leur signification, avant d'entreprendre la régression causale.

(1) W. L., p. 183-188. (2) W. L., p. 253.

(3) W. L., p. 245-246.

Sans doute est-ce là une démarche que l'historien accomplit spontanément, mais elle n'en pose pas moins des problèmes difficiles. En ce qui concerne l'expression de *Wertanalyse*, elle est solidaire du langage que Weber emprunte à Rickert. Elle lui permet d'intégrer à la logique cette compréhension spirituelle, qui paraît, au premier abord, plus proche de l'art que de la science. Elle lui permet aussi de maintenir le principe auquel il tient avant tout : il n'y a jamais logiquement de saisie scientifique *immédiate* d'un objet¹. Quel que soit le rôle que joue *psychologiquement* l'intuition, il n'en est pas moins nécessaire, *logiquement*², de repenser l'expérience vécue ou les œuvres de l'esprit lorsqu'on prétend en faire la science. Or, l'analyse de valeur n'est que la traduction commode de cette élaboration inévitable. On explicite, on tire au clair, les affirmations de valeur, plus ou moins obscures et confuses, qui constituent la trame d'une expérience humaine; de même, lorsqu'il s'agit d'une œuvre, on met au jour la signification contenue dans les images ou les mots, c'est-à-dire qu'on interprète les « biens », la manière dont les créateurs ont « pris position » à l'égard des valeurs. Dans tous les cas, pour comprendre il faut analyser, pour analyser le singulier il faut choisir, nous choisissons grâce à nos valeurs.

Il en résulte donc que l'interprétation des idées est relative au point de vue de l'interprète. Comment une telle interprétation peut-elle être scientifique ? La réponse de Weber consiste à mettre l'analyse de valeur, partiellement, en dehors du domaine de la science ou à la regarder comme une étape préparatoire de la recherche proprement dite.

Reprenons l'exemple précédent : la peinture de Michel Ange ou les fables de La Fontaine. Nous commencerons par les comprendre, et cette compréhension sera partielle, ou, si l'on veut, elle sera une « perspective ». Nous dégageons la signification qu'elles ont pour nous. Non pas que nous tendions à substituer le sens qui nous apparaît à la signification vécue par le créateur. Telle n'est pas la pensée de Weber (encore qu'il y ait parfois

(1) *W. L.*, p. 122.

(2) Sur les rapports de la logique et de la psychologie, *W. L.*, p. 126, 278-79.

glissement de l'une à l'autre idée)¹. Mais nous détachons dans le contenu de ces œuvres les éléments, pensés par les créateurs, qui nous intéressent, nous aussi, par rapport à nos valeurs. Une fois achevée cette interprétation, commence le travail scientifique² : nous remontons jusqu'aux conditions psychologiques, sociales qui rendent compte de l'objet ainsi formé. Cette succession est d'ailleurs purement logique : en fait l'explication d'origine nous aide à comprendre, comme la compréhension prépare l'explication. En ce cas, l'analyse de valeur n'est qu'une forme particulière de la constitution de l'objet. Nous retrouvons le schéma général : l'explication d'un objet, déterminé librement, est valable pour tous³.

Mais les difficultés ne sont pas toutes résolues. Car une science causale est aussi nécessairement science du réel. Or, les idées, le contenu d'une œuvre semblent transcendants au réel : le vrai, le beau sont-ils susceptibles d'être expliqués par les causes ? A cette difficulté, qu'il a très nettement aperçue, Weber répond par l'affirmation qui vaut de manière absolument générale : *l'histoire n'est jamais science de l'idée en tant que telle, mais toujours d'événements psychiques*⁴. Les données d'une analyse de valeur redeviennent à nos yeux des faits de l'âme, lorsque nous en cherchons les causes. Les idées de la *Critique de la raison pure* sont pour nous sur le même plan que les divagations d'un fou.

D'autre part, l'interprétation d'une œuvre, dans la mesure où elle prétend rester scientifique, reste au niveau des phénomènes, elle ne s'élève pas à l'idée. L'historien de l'art, *logiquement*, n'a pas à déterminer la beauté ou la vérité de l'objet qu'il étudie (pratiquement il peut avoir les meilleures raisons de ne pas obéir à cette règle d'ascèse scientifique). Il prépare, par l'analyse, les jugements de valeur, qu'il laisse aux autres le soin de formuler. Le rapport aux valeurs est le renversement par la science de l'attitude vitale.

L'analyse conduirait au jugement seulement dans le cas où

(1) W. L., p. 122-123. En tous cas, nous recherchons dans quelle mesure ces œuvres réalisent nos valeurs.

(2) W. L., p. 263.

(3) W. L., p. 250.

(4) W. L., p. 198 et 251.

l'interprète disposerait de normes absolument valables¹, auxquelles obéiraient créateur et interprète (dans la logique par exemple). Dans tous les autres domaines, rapport aux valeurs et jugements de valeur restent aussi indépendants que compréhension et appréciation, science et philosophie.

Weber est ainsi amené à séparer rigoureusement interprétation vraie et interprétation historique. Pour employer une boutade bien connue, l'historien recherche le « vrai Hegel » et non le « Hegel qui est vrai ». Ou du moins, aussi longtemps qu'il reste historien, il prend pour terme de référence le vécu et non l'idée valable : interpréter la signification du *Capital* dans l'histoire des doctrines, dégager la contribution de Marx à la théorie économique, c'est être philosophe de l'histoire.

Au reste, la solution est quelque peu embarrassée. Parfois² Weber renvoie à la philosophie de l'histoire toute analyse de valeur, aussi bien celle qui comprend que celle qui juge. Elle est, à ses yeux, à la limite du travail scientifique, c'est elle qui justifie jusqu'à un certain point la formule, « l'histoire est un art »³, nulle part la logique n'est davantage débordée par la pratique concrète. Mais d'autre part, il faut comprendre avant d'expliquer causalement, et cette compréhension doit porter sur la réalité historique de l'œuvre.

Weber a certainement cru à la possibilité d'une telle compréhension. Et, s'il la tenait pour plus philosophique que scientifique, il aurait peut-être étendu cette formule à toute forme de sélection. Il savait, et il a proclamé, que l'interprétation des œuvres varie avec l'histoire. Mais, loin d'y voir une objection, il a vu là une confirmation de la théorie de Rickert. La signification du monde culturel est inépuisable, non pas au sens banal où tout fragment de matière est impossible à décrire, mais en un sens positif⁴. Toute œuvre humaine est, en elle-même, inépuisable parce qu'elle est riche, non seulement de significations que le créateur lui a, consciemment, données, mais aussi de significations que lui trouvent ses interprètes. Et cette richesse posthume

(1) W. L., p. 246.

(2) W. L., p. 122.

(3) W. L., p. 247.

(4) W. L., p. 253.

lui est, si l'on peut dire, immanente. L'interprétation vraie est celle qui naît du contact de l'œuvre et de l'interprète.

... (1) ... (2) ... (3) ... (4) ...

Le type idéal, sur lequel on a déjà tant écrit, peut être étudié d'abord du point de vue auquel nous sommes ici placés : les concepts à l'aide desquels nous organisons l'expérience historique sont aussi des procédés de sélection. Ils expriment l'intérêt que prend l'historien à une société morte, la question qu'il pose au passé. Et en même temps, ils témoignent d'un souci de rigueur, de la nécessité de rendre intelligible, pour en faire la science, la réalité irrationnelle.

Le type idéal répond d'abord aux besoins de la pratique scientifique. Parce qu'il étudie le monde même dans lequel nous vivons, l'historien est tenté d'utiliser des notions vulgaires¹. Et souvent il y aurait pédantisme à les éviter. Mais cette concession ne doit pas faire oublier l'obligation de définir rigoureusement les concepts scientifiques. Weber le proclame en particulier dans une note de son travail monumental sur l'histoire sociale de l'antiquité (où il avait lui-même employé de nombreux types idéaux)². Moins nous trouvons dans l'objet d'ensembles cohérents, plus nous devons utiliser des définitions précises, car on ne saisit le monde des perceptions confuses qu'en les mesurant à des représentations nettes³. Le type idéal est un instrument de la recherche et de l'exposé historique.

Quant à l'écart entre l'idée et le réel (aucune cité antique n'a réalisé à l'état pur la définition d'une « cité des hoplites »), il est, si l'on peut dire, légitime et utile. Nominaliste intégral, Weber conçoit les concepts comme des moyens et jamais comme des fins. Une fois disparue l'assimilation scolastique de la pensée et des choses, les concepts⁴ ne gardent qu'une fonction d'instrument. Nous devons les comparer sans cesse au réel, afin de prendre conscience de leur inadéquation et de progresser en les dépassant. La rigueur des définitions est la condition même de la fécondité de cette comparaison.

(1) W. L., p. 209.

(2) Par exemple, « cité des hoplites » ; « cité démocratique ».

(3) W. L., p. 190-191.

(4) W. L., p. 206-207.

Ces indications restent vagues, car le problème est de savoir en quoi les types idéaux se distinguent des concepts de la logique traditionnelle, en quel sens ils s'éloignent des réalités auxquelles ils s'appliquent. C'est là en effet qu'intervient la structure du monde historique. Le nominalisme, le refus de la scolastique, de toute métaphysique (principe premier de la philosophie de Weber) se combinent avec les exigences d'un univers significatif.

Le type idéal se définit par opposition aux concepts de la biologie ou de la théorie aristotélicienne, qui entrent dans une hiérarchie de genres et d'espèces. S'il s'agit du libéralisme, du capitalisme, du socialisme, comment déterminer le genre prochain et la différence ? S'il s'agit même du « romantique » ou du « grec », pouvons-nous nous contenter de rassembler les caractères communs à tous les individus ? Lorsque Weber parle du « chef d'entreprise capitaliste », il ajoute immédiatement qu'il songe au capitaliste type, et non au capitaliste moyen. En fait, nous stylisons, nous conservons seulement ce qui nous paraît caractéristique. Le type idéal n'est pas obtenu par généralisation, mais par rationalisation utopique. Nous substituons une image mentale intelligible aux contradictions et à l'incohérence du réel¹.

Le thème général étant ainsi indiqué, reprenons les exemples pour les approfondir. Que signifie le type idéal du capitalisme occidental, par exemple, quelle en est la portée ? Le capitalisme occidental est aux yeux de Weber un « individu historique », dont sans doute il y a divers exemples, si nous distinguons les capitalismes allemand, français, américain, mais qui n'en est pas moins singulier (*einzigartig*) et unique (*einmalig*) au regard de la logique. Le capitalisme occidental, considéré comme fin de la recherche, n'est ni plus ni moins original que tel acte de telle personne à tel instant précis. Il est donc impossible de le définir en le subsumant sous un terme plus général (en tout cas si nous nous intéressons à ce qui le distingue de tous les autres régimes économiques). Le type idéal est, en ce cas, la solution du problème : comment constituer un concept rigoureux d'une totalité historique ? Nous détachons tel ou tel caractère du capita-

(1) W. L., p. 193-194. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, p. 30-31, 51.

lisme qui, à un titre ou à un autre, retient notre attention, nous répartissons, en fonction du caractère essentiel, les caractères secondaires. Nous obtenons un ensemble intelligible où se trouve maintenue l'originalité, l'unité de l'individu historique.

Comment choisissons-nous les caractères essentiels ? En principe librement, car ce choix n'est pas différent en nature de la sélection dont nous avons analysé d'autres formes¹. Le dépassement des concepts, dont nous avons parlé, plus haut, comme de l'inévitable conséquence du nominalisme, prend donc à son tour, au même titre que la sélection, une signification positive. Les concepts changent toujours parce que les sciences de la culture sont toujours jeunes, parce que les hommes ne sont jamais las d'interroger ce qui n'est plus. La richesse des notions répond à la diversité des recherches et au renouvellement de la curiosité².

Mais d'autre part, cette liberté nous permet de penser le singulier. Au lieu de souligner les ressemblances, nous détachons les caractères propres. Pour écrire l'histoire du capitalisme occidental, nous le définirons par ce qui l'oppose aux autres régimes économiques, comme le fit Weber lui-même. Lorsqu'il analyse en effet le rôle des protestants à l'origine du capitalisme, il songe uniquement à la forme spécifiquement occidentale du capitalisme (c'est-à-dire, à ses yeux, le travail rationalisé dans de grandes entreprises entièrement séparées du foyer domestique). On procéderait de même s'il s'agissait d'écrire l'histoire du capitalisme français. La règle de retenir la singularité n'est naturellement pas impérative. Elle dérive simplement de l'intérêt historique lui-même³ : si nous voulons retracer la formation du capitalisme occidental, c'est que nous nous intéressons à ce qui fait l'originalité de cette époque de la civilisation.

Le type idéal est-il autre dans les cas où il est utilisé au cours de la recherche ? Si nous reprenons l'exemple du chef d'entreprise, nous constatons que le type idéal se rapproche alors davantage de l'espèce ou du type moyen. Sans doute, on a recours à une exagération « idéale-typique » pour mettre en lumière ce qui différencie les chefs d'entreprises capitalistes⁴. D'autre part on néglige l'accidentel. Mais les individus doivent

(1) *W. L.*, p. 193.

(2) *W. L.*, p. 184.

(3) *W. L.*, p. 202.

(4) *Religionssoziologie*, I, p. 55.

présenter plus ou moins les qualités qui figurent dans la compréhension du terme. Le concept est alors général par rapport aux individus, encore qu'il ait, d'autre part, une signification historique puisqu'il isole et accentue l'originalité du type.

On pourrait retrouver la même équivoque « général vers l'intérieur », « individuel vers l'extérieur », dans bien d'autres types idéaux, dans celui de « romantique » comme dans celui « d'économie citadine du moyen âge ». Et on pourrait pousser plus loin les distinctions : selon qu'il s'applique à une espèce d'individus, à des phénomènes de masse ou à une réalité collective, le type idéal a une autre valeur (le même type est d'ailleurs susceptible de prendre ces différents sens : par exemple, les Allemands sont disciplinés, les Allemands sont aujourd'hui animés d'un sombre patriotisme, les Allemands veulent la paix). Weber n'a pas analysé dans le détail ces distinctions logiques. On le lui a reproché¹, on a dit, à juste titre, que tous les concepts des sciences culturelles devenaient sous sa plume des types idéaux. Mais, sans même rechercher l'unité profonde de toutes les formes de type idéal, il est clair que presque tous les concepts présentent, en histoire, des traces de rationalisation, d'exagération idéale-typique. Et puis, Weber était avant tout soucieux de démontrer quelques idées fondamentales : le type idéal réfute les préjugés du naturalisme et les illusions de la métaphysique. Il sert à dégager l'originalité des individus historiques, il constitue le substitut positif des notions d'essence. Il est indispensable pour circonscrire l'objet de la recherche, pour penser la réalité en la rapportant à l'idée, pour exposer les résultats.

Considéré uniquement comme un instrument de l'investigation historique, le type idéal constitue déjà un principe fécond. Non seulement il confirme la liberté du savant, non seulement il consacre l'évolution de la science, mais encore il répond à la difficulté qui naît du caractère « total » des phénomènes historiques. Le type idéal est une totalité partielle, consciemment et volontairement créée par le savant, il appelle une explication qui soit valable pour tous, mais il est l'indispensable condition

(1) En particulier von Schelting dans les deux travaux cités dans la bibliographie.

de la régression causale, puisque celle-ci ne peut être, elle aussi, que partielle et analytique.

*
* *

Nous pouvons maintenant reprendre toute la question des rapports de Rickert et de Weber, puisque nous avons exposé toutes les idées de ce dernier que l'on peut, théoriquement, attribuer à l'influence du premier.

Tout d'abord, quel rôle joue l'infinité du monde sensible dans la logique de Weber ? Uniquement, d'après la formule de celui-ci, un rôle d' « instance négative ». C'est le terme de référence inaccessible à tous les moyens de la science : la direction de notre curiosité, les buts que se propose le savant, n'en découlent nullement. C'est l' « intérêt » qui est à l'origine de la science. Sans doute, on a le droit d'interpréter de cette manière les idées de Rickert. Il n'en reste pas moins que les deux catégories de sciences correspondent dans les *Grenzen* aux deux manières possibles de surmonter l'infini sensible. Et ensuite, l'orientation du savoir n'a pas chez Rickert le même caractère de subjectivité concrète. Elle résulte de la conscience transcendente, non de la curiosité des hommes qui vivent.

Bien plus, Weber ne parle jamais de surmonter l'infini sensible. Au fond cette idée n'a pas de place dans sa doctrine. S'agit-il de sciences naturelles, nous saisissons des déterminismes partiels¹, valables pour des systèmes abstraits, alors que, selon Rickert, la nécessité des lois est la garantie d'une analyse, valable pour tous, des phénomènes qui se répètent. En ce qui concerne les sciences de la culture, l'universalité d'une valeur au moins est, selon Rickert, indispensable et suffisante pour assurer l'universalité, en droit, d'une science historique (peut-être jamais réalisée). En fait, sinon en théorie, Weber ne connaît pas cette universalité théorique, parce qu'il songe à la sélection réelle. Alors que l'ambition de Rickert est de constituer une science des valeurs, de démontrer qu'un univers de valeurs (et les sciences du réel qui sont liées à celui-ci) s'impose à tous, Weber restitue à l'ordre de l'idéal son caractère de gratuité. C'est à partir d'un

(1) W. L., p. 64-66.

choix libre que l'accord peut se faire entre tous ceux qui cherchent en commun un certain type de vérité. Et ce choix, comme n'importe quel choix de valeur, a son histoire. Nous ne surmontons pas l'infini sensible, nous renonçons à une totalité inaccessible et, en vue d'une vérité partielle, nous nous soumettons aux règles de la logique et de l'expérience.

L'infinité du monde sensible, instance négative¹, est invoquée pour affirmer l'irrationalité de tout réel en tant que tel, pour marquer les limites de toute science, pour démontrer que l'histoire est au même niveau que la physique, s'il s'agit, par exemple, d'expliquer, par les causes, un fait singulier². Weber parle parfois aussi de découper, à l'aide du rapport aux valeurs, le domaine de la culture³. Certes, il tenait ces formules pour légitimes parce que, à ses yeux, la logique devait prendre pour point de départ les rapports du sujet et de l'objet et non pas ceux de l'historien dans l'histoire aux événements du passé. Mais, en fait, lorsqu'il en vient aux problèmes eux-mêmes, il oublie le néo-kantisme et il parle en historien. L'originalité des sciences culturelles, le rythme selon lequel elles évoluent tiennent à leur enracinement dans la réalité historique⁴. Le choix de la matière, l'interprétation des œuvres, l'organisation des concepts dérivent des questions que se pose chaque époque. Et si l'objet est inépuisable, c'est là une conséquence moins de « l'infinité » du concret que de la richesse intrinsèque de la culture⁵. En d'autres termes, toutes les idées importantes sont extérieures à la logique formelle, étrangères à Rickert.

Il reste, il est vrai, le rapport aux valeurs. On reconnaîtra que ce principe est apparu, à Weber, comme la solution logique du problème : comment faire une science objective des jugements de valeur, ou même, plus généralement, de toutes les réalités sur lesquelles nous portons de tels jugements ? Pratiquement, nous l'avons vu, il a emprunté surtout à Rickert la traduction logique. L'idée que l'histoire naît d'une interrogation historique se dégage de la conscience de l'historien, or le rapport aux valeurs se borne à expliciter, en termes abstraits, cette donnée première.

(1) *W. L.*, p. 92.

(2) *W. L.*, p. 65, 136.

(3) *W. L.*, p. 175, 180.

(4) *W. L.*, p. 261-62.

(5) *W. L.*, p. 253.

Ni pour l'analyse des valeurs, ni pour la constitution des ensembles, le rapport aux valeurs ne fournit plus qu'une formule commode. Quant à la sélection, nous savons qu'elle tend, en fait, à un but opposé. Enfin, l'unification des objets par leur signification, née elle-même du rapport aux valeurs, ne se retrouve pas dans les écrits de Weber : la signification est immanente au devenir humain.

Dira-t-on que Weber¹ a trouvé dans le livre de Rickert la justification des sciences du singulier ? Peut-être, mais les arguments essentiels, il ne les a pas trouvés dans un livre, il les a apportés par son œuvre. Si quelqu'un en effet, à la manière des positivistes français, affirmait : « il n'y a de science que du général », on pourrait lui répondre, avec les *Grenzen* : il existe, en droit, deux directions de l'investigation scientifique. Mais, en définitive, la vraie réponse est celle-ci. Ou bien la formule veut dire : on ne peut pas faire une science du singulier, et alors le mieux est de renvoyer tout à la fois à la théorie et à la pratique de Weber. Ou bien elle signifie : on ne doit pas vouloir une science du singulier. Et alors, la seule réponse est celle même de Weber : l'orientation de la recherche, les frontières des sciences ne sont pas fixées par la nature des choses². C'est la volonté du savant qui choisit et détermine l'objet. L'intérêt pour le passé dans son originalité est sans doute un fait historique, mais n'en va-t-il pas de même pour la recherche des lois ou le désir d'une science qui soit pouvoir en même temps que savoir ?

2

Les difficultés de la causalité historique ne tiennent pas premièrement, aux yeux de Weber, à la nature propre de l'action humaine. Le problème se pose dans les mêmes termes pour toute explication du concret³. Comment arrivons-nous à déterminer les causes d'un événement ? La physique rend compte du fait que la pierre tombe, mais l'historien veut rendre compte du fait que *cette* pierre est tombée, que *cet* obus n'a pas éclaté, que *ce* signal

(1) Cf. dans Marianne Weber. *Max Weber, Ein Lebensbild*, le témoignage de Max Weber lui-même, p. 273.

(2) *W. L.*, p. 81, 125-126.

(3) *W. L.*, p. 75-80.

n'a pas fonctionné¹. Aucune loi ne satisfait la curiosité causale de l'historien, parce qu'aucune loi ne rend compte de la singularité des faits.

L'explication historique est régressive², parce que l'historien est situé après les événements et qu'il doit remonter des effets aux causes. Mais l'expert, appelé à reconstituer un accident de chemin de fer, est dans le même cas. De plus, la relation causale en histoire ne se réduit jamais à une égalité³. En effet, si nous écrivons l'histoire d'un devenir, c'est que nous distinguons l'état final de l'état antérieur. Mais la cause ne se définit-elle pas comme l'antécédent constant et invariable? N'y a-t-il pas contradiction à parler de la ou des causes d'un événement singulier? Weber répond que l'idée de causalité comprend deux éléments : d'une part une règle de succession, d'autre part un lien entre deux termes. Selon les circonstances, l'un ou l'autre élément est accentué. En histoire, la notion de règle tend à s'effacer au profit de celle de lien dynamique⁴.

Ce n'est pas d'ailleurs que la disparition de la règle laisse place à une saisie intuitive de l'action causale. Au contraire, en histoire plus que partout ailleurs, l'établissement du déterminisme exige une série de démarches intellectuelles, il faut organiser le donné brut pour le rendre intelligible.

Rappelons d'abord une fois de plus la nécessité de la sélection⁵. Un rapport de causalité ne va pas d'un moment du devenir dans sa totalité à un autre, il n'est jamais qu'un des fils du déterminisme que la science compose progressivement.

Une fois l'objet à expliquer déterminé, isolé, nous devons sélectionner les antécédents. Nous choisissons un antécédent et nous nous demandons ce qui se serait passé si cet antécédent ne s'était pas produit ou s'il avait été autre qu'il n'a été. Nous construisons alors, d'après nos connaissances ou d'après la vraisemblance, l'évolution (irréelle) qui aurait été le résultat (nécessaire ou probable) de la suppression ou de la transformation de l'antécédent. Si, dans cette évolution imaginaire, le phénomène que nous étudions avait été autre dans tel ou tel de ses

(1) W. L., p. 64-66.

(2) W. L., p. 228.

(3) W. L., p. 56.

(4) W. L., p. 134-36, 184.

(5) W. L., p. 271-72.

caractères qui nous intéressent, nous imputerions (au moins partiellement) à l'antécédent considéré cette partie de l'effet. Prenons un exemple simple. Si nous voulons expliquer la Révolution française de 1848 et déterminer l'efface des coups de feu sur les Boulevards, nous tâcherons d'imaginer ce qui se serait passé si cet incident de rue n'avait pas eu lieu. S'il nous paraît certain ou simplement probable que la révolution n'aurait pas éclaté ou qu'elle aurait été autre, nous attribuerons à ces coups de feu la responsabilité de la révolution (plus exactement la responsabilité partielle des caractères de la révolution que nous avons dû supposer disparus dans l'hypothèse faite). Indiquons encore un exemple de Max Weber lui-même¹ : voulons-nous mesurer l'efficace historique de la bataille de Marathon (ou, plus généralement, de la victoire des Grecs sur les Perses) ? Nous imaginons la conduite des Perses en cas de victoire. Cette fois, nous pouvons utiliser des analogies : quelle a été la politique des Perses dans les pays qu'ils ont conquis ? La différence entre le régime théocratique, dont on peut déjà noter les germes dans la Grèce du temps du Marathon, et la Grèce libre, mesure la signification causale de cette bataille.

Certes, l'évolution de la Grèce sous la domination perse, telle que nous la construisons, ne saurait être dite nécessaire. Sans même tenir compte de la probabilité subjective qui tient à l'imperfection de notre savoir, les circonstances de faits, si précisément que nous les ayons reconstituées, ne créent qu'une « possibilité objective ». Nous n'avons tenu compte que d'une partie des circonstances, et, d'autre part, même si nous avions pris tous les faits à un moment donné, il faudrait ajouter aussi des événements postérieurs. Or, ces derniers créent, par rapport aux données fondamentales que nous avons d'abord analysées, une possibilité « d'accidents », de « déviation ». Donc, une évolution théocratique aurait été l'effet « adéquat » (et non nécessaire) d'une victoire des Perses, ce qui signifie que les circonstances considérées auraient déterminé cet effet dans le plus grand nombre des cas. De même, si nous affirmons qu'une révolution était inévitable en 1848, nous voulons dire simplement que la situation du pays à ce moment était telle qu'un très grand nombre

(1) *W. L.*, p. 273-74, 286-87, 511.

d'événements auraient produit la révolution, plus précisément un nombre très grand par rapport au nombre de ceux qui n'auraient pas produit la révolution. Dans le même sens, on parlera des circonstances qui favorisent ou contrarient un effet, selon qu'ils augmentent ou diminuent la proportion des cas favorables ou défavorables. Dire que les coups de feu sont les vraies causes de la révolution, c'est prétendre que celle-ci ne résultait pas adéquatement (dans les plus grand nombre des cas) de l'ensemble des antécédents. Par rapport à ceux-ci, elle est effet « accidentel ».

Nous ne pousserons pas plus loin l'analyse de la causalité historique de Weber, parce que nous comptons reprendre le problème dans un autre livre. Nous voulons seulement préciser les résultats dans la mesure nécessaire pour donner une idée juste de la doctrine de Weber.

Tout d'abord, il n'y a jamais *une* cause en histoire. L'imputation causale isole tel ou tel antécédent, mais elle attribue aux antécédents qu'elle retient comme efficaces seulement une part de causalité. C'est la totalité de ce qui venait avant qui conduisait nécessairement à l'effet réel. Tout rapport de causalité historique est partiel et n'est que probable. D'autre part, l'antécédent auquel on remonte n'est jamais premier : en termes kantien, il n'y a pas de commencement absolu. La régression causale est par essence indéfinie. Elle est limitée par notre seule curiosité. L'arrêt de l'explication est, en d'autres termes, décisive, sinon arbitraire : comme la sélection, il dépend de la question posée par l'historien aux faits.

D'autre part, cette théorie rend solidaires l'établissement des règles et la détermination des accidents. Au lieu de poser, selon le préjugé naturaliste, que, pour atteindre à des lois, il faut négliger les événements singuliers, Weber démontre que accident et règle sont des termes corrélatifs. La causalité adéquate se définit par négation de l'accidentel et inversement. Les résultats de l'histoire sont exactement au même niveau que ceux de la sociologie. Les relations générales sont des jugements probables comme les relations historiques. Les unes et les autres résultent d'un découpage du réel qui est l'essence même du travail historique.

De même coup, on comprend pourquoi cette causalité probable, dont l'application semble à première vue réservée à certaines

situations ou à certains moments, constitue en réalité l'armature de toute la science historique et le fondement de toute objectivité¹. C'est qu'elle est déjà à l'œuvre dans l'organisation des ensembles, dans la constitution des concepts. Les relations des différentes parties d'un type idéal doivent être conformes aux règles causales. Le *déterminisme de la probabilité rétrospective*, comme on pourrait appeler cette conception, vaut donc aussi bien au niveau des événements parcellaires qu'au niveau des phénomènes de masses ou des évolutions d'ensemble. Il s'agit toujours de jugements probables. Hypostasier les idées, les « tendances du devenir » ou des totalités comme des forces agissantes au-dessus des actions humaines, c'est confondre des constructions intellectuelles avec des essences métaphysiques. Et, précisément parce qu'il s'agit de constructions, les résultats sont valables pour tous ceux qui veulent la vérité, puisque les raisonnements (à supposer que nous disposions de renseignements suffisants) se déroulent selon les seules lois de la logique.

En même temps, toute la science historique, pour devenir objective, ne cesse pas d'être rattachée au point de vue choisi par l'historien. C'est lui qui s'intéresse aux suites de telle attitude humaine, aux conséquences de telle situation, aux moyens employés dans telle ou telle intention. Les relations, qui s'étendent jusqu'aux limites marquées par notre curiosité, sont valables à partir des questions posées par l'historien : un autre historien ignorera ces relations, parce qu'il découpera autrement le tissu indéfini du déterminisme historique.

3

Nous avons jusqu'à présent, pour la clarté de l'exposé, négligé complètement un aspect essentiel de la méthodologie de Weber. Les propositions historiques doivent être à ses yeux « intelligibles » en même temps que causales. Dès ses premières études², il voyait dans le fait que nous pouvons et devons « comprendre » (*verstehen*) la succession des événements, la raison de l'originalité des sciences culturelles, la justification des théories objectives des *Geisteswissenschaften*.

(1) W. L., p. 192, 194.

(2) W. L., p. 12-13 et aussi 516.

Comprendre, c'est saisir avec évidence le lien de phénomènes qui sont extérieurs à notre conscience, c'est être capable de reproduire en soi un déroulement psychique, c'est atteindre le « sens » des faits sur un plan empirique¹. Ces diverses définitions ne sont pas équivalentes, mais elles ne constituent que des essais pour traduire une donnée indubitable, à laquelle il suffit de renvoyer : lorsque nous voyons quelqu'un fendre du bois, nous comprenons immédiatement la suite de ses mouvements sans avoir besoin d'invoquer une loi de la nature. Lorsque nous voyons une personne en colère faire des gestes de menaces, nous comprenons la relation du sentiment au geste. A quoi correspond cette compréhension ou cette impression de compréhension ? Peut-être est-il difficile de répondre précisément. Les indications précédentes, « évidence », « participation », « reproduction » servent seulement à désigner ce qui est en question.

Nous retrouvons donc le problème que nous avons rencontré successivement chez Dilthey, Rickert et Simmel. Est-il possible de situer la solution de Weber par rapport aux précédentes ? En vérité, il faut d'abord écarter la question de Rickert : comprenons-nous le psychique ou la signification ? Dans la plupart des textes, Weber ne fait pas cette distinction, et, lorsqu'il l'utilise, ce n'est jamais pour répondre à une difficulté essentielle². Le fait premier, c'est l'existence de relations intelligibles entre événements historiques. Que ces relations soient, *philosophiquement*, immanentes ou transcendantes au vécu, peu importe. *Logiquement*, tout se passe, en tout cas, comme si ces relations intelligibles étaient internes à la réalité elle-même. Par conséquent, la compréhension est en même temps, aux yeux de Weber, compréhension de la signification et du phénomène psychique.

Pas davantage il ne faudrait rapprocher Weber de Dilthey³ et se demander comment nous passons des signes aux choses significées, des documents ou de l'esprit objectif à l'esprit vivant. Weber adopte-t-il l'idée de Rickert selon laquelle cette démarche est extérieure à la méthodologie ? Peut-être, mais pour une raison différente : il s'agit là de description psychologique ou de philo-

(1) W. L., p. 67, 403-404, 503-504. (2) W. L., p. 520.

(3) Weber s'est peu occupé de Dilthey. Cf. cependant W. L., p. 91-92, 93.

sophie. Or la logique est centrée autour de la notion de vérité.

Tout l'effort de Weber (si on fait abstraction des polémiques, très longues, contre les théories qu'il jugeait fausses), a porté sur le problème suivant : à quelles conditions, dans quelles limites, un jugement fondé sur la compréhension peut-il être dit valable pour tous, c'est-à-dire vrai ? Le propre, en effet, des réalités intelligibles, c'est qu'elles se prêtent toujours à une multiplicité d'interprétations. Nous ne risquons pas tant, comme dans les sciences de la nature, de ne pas comprendre, nous risquons de n'avoir pas le moyen de choisir entre diverses manières de comprendre. D'autant plus qu'aux yeux de Weber la compréhension des états de conscience n'est pas immédiate, intuitive. Il nous faut élucider, expliciter ce que les autres ont pensé ou vécu obscurément. L'instrument de cette analyse est naturellement le rapport aux valeurs. Il s'agit donc de surmonter une double subjectivité : celle qui tient au point de vue choisi, celle qui tient à l'équivoque fondamentale des relations intelligibles.

Il convient de rapprocher la théorie de Weber, si on veut l'interpréter exactement, des idées de Jaspers¹ et de celles de Simmel. Le premier a écrit, comme on sait, un traité de psychopathologie générale fondée sur l'opposition radicale des *relations de compréhension* (*verstaendliche Zusammenhänge*) et des rapports de causalité. Que la paralysie générale résulte de la syphilis, nous le constatons par la régularité de la succession, nous ne le comprenons pas. Qu'un homme attaqué se mette en colère, qu'un être faible, disgracié, ait tendance à détester les hommes forts, nous le comprenons, en dehors de toute fréquence. Ainsi présentée, l'antithèse paraît absolue. En fait, à la pousser dans le détail, Jaspers rencontre de multiples difficultés. D'abord il est difficile de circonscrire exactement le domaine de ce qui est compréhensible. Peut-on dire qu'un phénomène est en soi compréhensible ou non compréhensible, ou bien cette expression n'a-t-elle de valeur que relativement à tel ou tel interprète ? D'autre part, n'y a-t-il pas possibilité de combiner fréquence statistique et intelligibilité (dans la détermination des types

(1) Jaspers. *Psychopathologie générale*, trad. française. Paris, Alcan, 1925.

psychologiques, par exemple) ? Quelle est la portée des relations compréhensibles ? La plupart des explications de la psychanalyse appartiennent, aux yeux de Jaspers, à ce type, mais elles relient seulement les *contenus* du trouble psychique à un antécédent (à un souvenir d'enfance, par exemple), elles laissent de côté les causes extra-conscientes. En ce cas, les deux sortes de relations semblent s'appliquer à deux aspects du réel, le procès et les contenus, comme dirait Simmel, et on se demande dans quelle mesure les seules relations intelligibles suffisent à constituer une science.

Weber, soit emprunt, soit collaboration, a repris le même thème. Il s'est demandé jusqu'où s'étendent les phénomènes psychiques compréhensibles. Il a utilisé, comme nous le verrons plus loin, les distinctions entre compréhension rationnelle et compréhension affective, compréhension statique et compréhension génétique, qui se trouvent chez Jaspers. Et surtout il a mis au centre de sa logique la difficulté déjà aperçue de Jaspers. Si évident que soit le rapport établi entre la conscience de la faiblesse et une certaine morale, appliqué au phénomène particulier de la genèse du christianisme, ce rapport n'a qu'une validité hypothétique. *La vérité générale d'une relation compréhensible est transcendante à toute consécration unique.* Comment démontrer qu'une telle relation est valable en tant qu'interprétation historique ? Ainsi se formulerait le problème décisif de Weber, dont la solution est donnée par le principe suivant : la compréhension seule n'est jamais valable objectivement, elle doit être vérifiée par la causalité.

A Simmel¹, Weber emprunte l'opposition *des sens* objectifs et *du sens* subjectif, sens des paroles et sens vécu par celui qui parle, sens vrai de la loi et sens de la loi au regard d'une conscience individuelle. Simmel posait qu'objectivement il y a, en droit, une multiplicité d'interprétations aussi valables les unes que les autres. D'où la nécessité de prendre pour terme de référence le sens subjectif, si l'on veut une science positive. Telle est en effet l'intention de Max Weber : *lorsque l'historien étudie le devenir des idées, il ne doit connaître que des événements psychi-*

(1) W. L., p. 92 et sqq. (en particulier p. 93 et 95) et 403 (note).

ques. Nous allons suivre le développement de cette double « problématique ».

*
* *

Weber a rencontré deux fois le problème que nous venons d'indiquer en dernier lieu : à propos du droit et à propos du type idéal vrai. La norme en tant que norme, le vrai en tant que tel, sont-ils susceptibles d'être objet d'une science positive ? Dans les deux cas, il a répondu négativement. L'historien ne connaît que la validité empirique des normes ou du vrai, validité qui se réduit à des faits ou à des fréquences.

Max Weber a été d'abord juriste et sa polémique contre Stammler pourrait être interprétée par rapport à la théorie du droit. Nous voulons seulement en extraire ce qui concerne notre problème : opposition du sens objectif et du sens subjectif.

Si l'historien affirme qu'une loi est empiriquement valable, à une certaine époque, la proposition se ramène à un jugement de fait¹ : il y avait chance pour qu'à une certaine action, contraire à la loi, succédât un certain nombre d'autres actes de diverses personnes ayant pour fin de réprimer l'infraction commise. Sans doute, ces conduites ne peuvent se comprendre que par les normes juridiques auxquelles les individus adhéraient, et en ce sens la norme juridique est un facteur causal². Mais elle agit toujours par l'intermédiaire de représentations dans les consciences. Si donc le savant positif fait la science des faits juridiques, il observe des actes et des représentations, les normes n'étant qu'une espèce particulière de représentations.

Quant aux autres manières d'envisager le droit, elles sont légitimes, mais ou elles sont extérieures à la science du réel, ou elles n'en constituent qu'un moment préparatoire. Le juriste peut en effet développer une « dogmatique » des significations. Prenons un échange, il se demandera quel est le sens que les partenaires auraient dû donner à leur acte s'ils avaient été jusqu'au bout de leur pensée³ ? Quel est le sens que l'échange doit avoir pour prendre place dans un système non contradictoire de droit économique ? Quel est le sens que l'on devrait donner à

(1) W. L., p. 346.

(2) W. L., p. 325, 331, 348.

(3) W. L., p. 339.

l'échange pour faciliter la vie économique ? Quel est le sens de l'échange selon la loi naturelle ? On pourrait prolonger aisément la liste des questions : mais toutes sont *dogmatiques*, elles recherchent ce qui aurait dû être, non ce qui a été¹. Elles sont légitimes tant qu'elles restent conscientes de leur nature propre, de leur transcendance au vécu. Il y a confusion dès qu'un sens objectif, fût-ce celui qui était dans la logique immanente de la conduite réelle, est substitué à la signification subjective.

La distinction, si claire en principe, risque de s'obscurcir pour les raisons suivantes. D'abord la recherche historique ne peut se passer de la dogmatique². Pour circonscrire un objet d'études, pour analyser une législation existante, pour entamer une recherche causale, nous avons recours à des types idéaux de normes. Or, le type idéal, obtenu par rationalisation, correspond souvent à un sens objectif de la ou des lois considérées³. D'autre part, une loi peut être pensée correctement par ceux qui lui obéissent : en ce cas, le sens subjectif se confond avec un sens objectif. Mais on a tendance à considérer cette identité comme normale et à glisser du type idéal au sens historique. Enfin, les concepts juridiques servent à désigner des réalités sociales complexes⁴ (l'Etat par exemple), qui sont partiellement des faits juridiques, mais qui peuvent être étudiées d'autres points de vue, rapportées à d'autres valeurs. Il y aurait difficulté et pédantisme à éviter les termes juridiques dans les sciences sociales. Encore faut-il avoir conscience du décalage entre nos idées juridiques et la complexité plus ou moins incohérente des conduites et des sentiments qui correspondent à ces idées dans le réel.

Dans quelle mesure ces distinctions que nous résumons grossièrement, suffisent-elles à résoudre le problème posé ? Une première difficulté semble tenir à la combinaison de la notion de chance et du sens subjectif. La science positive est interprétation du sens vécu : or traduire la validité empirique d'une loi par une notion de chance, c'est fausser, dans la plupart des cas, la signification vécue : c'est l'historien seul qui parle de probabilité, l'existence d'une loi signifie en général autre chose pour le sujet

(1) Cf. L'exemple du « Skat ». W. L., p. 387-342.

(2) W. L., p. 342, 357.

(3) W. L., p. 385.

(4) W. L., p. 415-416, 358.

historique¹. D'autre part, à séparer complètement la dogmatique de la science du réel, on risque de livrer la première à l'arbitraire pur, car d'où tirerait-on des moyens de juger, sinon de quelque expérience? Cette difficulté, au reste, concerne moins l'histoire que la philosophie du droit. De plus, l'interprétation du système juridique d'une époque est transcendante au sens vécu par les individus dispersés, sans se confondre avec une dogmatique ou une théorie normative. L'esprit des lois, au sens que donnait Dilthey à l'expression, l'esprit objectif d'une époque, n'est-ce pas là aussi un objet de reconstitution ou de compréhension historique? La pratique de Weber, à défaut de sa théorie, suffit à en témoigner².

*
* *

Le problème : existe-t-il une histoire de la vérité? est très voisin de celui que nous venons d'examiner rapidement. Dans les deux cas, l'historien est capable de construire un système intégralement intelligible, soumis à la logique des normes juridiques ou de la pensée vraie. Dans les deux cas, il doit se refuser à expliquer les faits historiques par la raison. La norme juridique n'est qu'un type idéal dont la conscience des individus s'écarte toujours plus ou moins. La relation vraie (qu'il s'agisse de mathématique, de physique ou d'harmonie) n'est, elle aussi, qu'un type idéal, c'est-à-dire un instrument de recherche. Nous comprenons immédiatement pourquoi, à partir de prémisses données, une certaine personne a trouvé le résultat juste. Mais si nous utilisons ce résultat comme type idéal, nous pouvons mesurer le décalage, et, s'il y a lieu, l'erreur commise³. La vérité nous sert à déceler l'erreur, puis à en faire l'histoire. Ainsi voulait-il, dans l'histoire de la musique, suivre la rationalisation à partir des données fondamentales du problème, retrouver les facteurs sociaux favorables à cette rationalisation, mettre en lumière, par contraste avec le type idéal d'une évolution rectiligne, l'irruption soudaine d'impulsions irrationnelles.

(1) La « pratique » de Weber confirmerait entièrement cette remarque.

(2) Voir note M à la fin du volume.

(3) *W. L.*, p. 413-414.

Est-ce à dire qu'il y ait une histoire des erreurs mais non de la vérité ? Max Weber n'aurait sans doute pas accepté la formule, et il aurait répété qu'une vérité, au regard de l'historien, est un événement psychique. Lorsqu'on se sert d'un type idéal vrai, on le prend pour l'expression de la manière de penser courante¹, on ignore sa valeur de vérité. Aussi bien, si une erreur était de règle à une certaine époque, c'est elle que nous érigeons en type idéal afin de mesurer les facteurs individuels ou irrationnels (Weber cite l'exemple de l'erreur des pythagoriciens : 12 quintes = 7 octaves). Le type idéal vrai n'a d'autre supériorité que son intelligibilité plus grande. Et encore, cette intelligibilité est-elle regardée par l'historien comme une simple donnée psychologique. Nous comprenons les erreurs aussi bien que la vérité, et la causalité doit toujours confirmer la compréhension.

Certes, l'historien, comme tout savant, doit croire à la validité des normes logiques et des principes de la connaissance. Sans ces *a priori* il n'y aurait pas de vérité historique, pas plus qu'aucune autre vérité scientifique. Mais la logique, objet de la science, ne se confond pas avec la logique, *a priori* de la recherche. Là, elle est un fait ou une habitude, ici elle est une norme. La nier comme norme, c'est supprimer la science ; mêler la norme au fait, c'est enlever à l'histoire son caractère positif. Et du même coup les limites des résultats sont fixées : jamais l'explication d'origine ne conduira au jugement de valeur. La psychologie ou l'histoire d'une part, la logique de l'autre restent éternellement séparées.

Cette solution est-elle valable jusqu'au bout ? En fait, elle suffit pour toute reconstitution partielle d'une époque déterminée. Mais si nous voulons retracer l'évolution de la philosophie ou de la science, nous organisons le récit en fonction de *notre* conception de la vérité philosophique ou scientifique. Dans la mesure où nous établirons des causes, cette conception pourra passer pour un simple fait. Mais si nous l'utilisons pour comprendre le devenir, elle redeviendra à nos yeux vérité et non pas seulement convention ou habitude. Aussi bien, si on considérait toutes les idées comme des expressions ou des reflets de la vie, si on négligeait leur valeur intrinsèque, ne manquerait-on pas au

(1) W. L., p. 413, 493-95.

précepte de la compréhension ? Car les notions philosophiques et scientifiques ont aussi, au regard de la conscience individuelle, une signification dans le système du vrai, empirique ou universel.

*
* *

A quelles conditions la compréhension de la conduite humaine est-elle susceptible de s'exprimer en jugements vrais universellement ? Telle est, nous l'avons déjà indiqué, la question fondamentale. Weber n'a pas formulé explicitement sa réponse, au point que le plus fidèle de ses commentateurs s'est cru en droit d'exclure de la logique (*logisch bedeutungslos*¹) l'équivoque des interprétations (*Mehrdeutigkeit*). Pour tâcher de rendre entièrement claire la pensée de Weber, nous suivrons la même méthode que dans les paragraphes précédents, nous exposerons les théories en indiquant à quelles difficultés elles répondent, à quelle doctrine elles s'opposent, sans chercher à systématiser une doctrine, au fond très cohérente, mais qui n'a pas été élaborée totalement.

L'idée première de Weber, née sans doute à la fois de sa pratique d'historien et de l'exemple de Jaspers, était celle-ci : l'historien interprète la conduite de ses personnages, d'abord à l'aide du type idéal de rationalité finale (*zweckrational*) ; on interprète d'abord la conduite comme si elle était raisonnable, c'est-à-dire on admet que celui qui agit, pense quelque chose, qu'il combine des moyens en vue d'une fin². Pourquoi cette interprétation ? Sans doute, tout d'abord, parce qu'elle est immanente : la relation des gestes, des mouvements dans l'espace est immédiatement intelligible.

Dans ce cas, la causalité doit intervenir dès que nous donnons une portée psychologique à cette hypothèse rationnelle. Nous comprenons l'agent par son action, mais a-t-il réellement voulu ce qu'il a fait ? A-t-il consciemment pensé sa conduite ?

Nous arrivons ainsi au sens psychologique dont l'interprétation est équivoque pour d'autres raisons. Weber se réfère ici à Simmel³. Dans les mêmes circonstances, des réactions opposées sont possibles, des désirs contradictoires se heurtent dans la

(1) Schelting, *op. cit.*, p. 212.

(2) W. L., p. 100.

(3) W. L., p. 404, 509.

conscience de chacun, des justifications dissimulent les mobiles véritables. La vérification par la causalité intervient cette fois selon le schéma logique que nous avons analysé plus haut : théoriquement nous pouvons sélectionner les motifs comme s'il s'agissait d'antécédents ordinaires et aboutir à des jugements de probabilité.

Mais la psychologie compréhensive (comme la psychanalyse) découvre la logique immanente aux conduites en fouillant au-delà des représentations conscientes. Ainsi se dégage un nouveau type d'interprétation « rationnelle », dont l'exemple le plus simple est la thèse de Nietzsche sur l'origine du christianisme : religion des faibles, religion du ressentiment. Nous parlerons donc d'une *rationalité psychologique* ou d'une *rationalité d'origine* par opposition à la *rationalité immanente* dont nous avons parlé plus haut. Il est raisonnable de compenser sa misère par la dépréciation des valeurs inaccessibles¹. Cette fois la causalité intervient pour vérifier une relation intelligible, qui reste évidente même si elle ne correspond pas, dans un cas déterminé, à la réalité des événements. Plus généralement, la causalité est aux relations intelligibles appliquées à la conduite des foules, comme la confirmation statistique à une hypothèse psychologiquement vraisemblable.

Reprenons successivement ces trois points.

Pourquoi utilisons-nous d'abord le type idéal *zweckrational*, autrement dit pourquoi la psychologie des historiens consiste-t-elle, en apparence, à prêter aux acteurs des intentions ? On pourrait invoquer le thème matériel de la sociologie de Weber : la rationalisation du monde moderne. On pourrait aussi rappeler l'idée de Simmel : la plupart des individus qui interviennent dans l'histoire générale, sont dépouillés de leur être concret et ne figurent qu'à titre de porteurs de telle ou telle fonction. Mais la raison essentielle est, je pense, d'ordre méthodologique et Weber lui-même l'a indiquée. Le rapport de moyens à fin est particulièrement évident parce qu'il est conforme aux lois (naturelles ou sociales), dès que nous admettons que l'individu a choisi les moyens adéquats pour atteindre la fin exigée par les circonstances. Du même coup, cette interprétation est susceptible d'être

(1) W. L., p. 410.

généralisée (théorie économique), elle évite le recours à la psychologie puisque la conduite humaine ainsi comprise apparaît comme une simple adaptation (rationnelle) aux données extérieures¹.

Weber étend même, dans un exemple curieux, l'usage possible de ce type rationnel². Si nous cherchons à comprendre la conduite de Moltke et de Benedek dans la guerre de 1866, nous avons intérêt à construire le type idéal de la campagne, telle qu'elle se serait déroulée si les deux adversaires, en possession de tous les renseignements, avaient agi de manière strictement rationnelle. L'intervalle qui sépare cette campagne utopique de la campagne réelle, nous fournit la mesure de l'influence qu'il faut attribuer aux erreurs ou aux impulsions irréfléchies des généraux. Une telle comparaison pose des problèmes de causalité, elle indique sur quels points doit porter l'analyse, elle suggère parfois des explications (manque de renseignements, motifs irrationnels). Il va sans dire que cet exemple est *idéalisé* : nous ne construisons pas un type idéal de toute une campagne et surtout nous n'explicitons pas, en général, nos constructions, mais il est vrai que, de manière spontanée, nous comprenons les décisions réelles en les rapprochant de l'image idéale de ce qu'elles auraient été, si l'individu avait été raisonnable et s'il avait connu toute la situation.

Dans tous les cas, l'interprétation téléologique n'est qu'une hypothèse (une *possibilité objective* dans le cas le plus favorable). Et Weber répétait inlassablement que l'histoire emploie une méthode rationnelle, mais qu'elle n'est pas rationaliste. La recherche des motifs véritables lui paraissait indispensable pour les raisons suivantes. Une action, surtout les conséquences d'une action, ne correspondent pas toujours à l'intention de l'acteur. Or, c'était là, à ses yeux, un des thèmes les plus dramatiques de l'histoire³, la contradiction des volontés humaines et des résultats obtenus, contradiction issue elle-même d'une antinomie fondamentale de la situation métaphysique de l'homme : le monde, même le monde humain, n'est ni bon ni mauvais, il est indifférent à nos valeurs, il obéit à un déterminisme aveugle. D'autre part, considéré comme une explication d'origine, le type rationnel

(1) W. L., p. 78, 83, 84, 126, 227 (2) W. L., p. 522.

(3) W. L., p. 224. On pourrait citer également *Religionssoziologie* t. I.

n'est évidemment qu'une hypothèse. La rationalité extérieure peut être accidentelle, rien ne prouve que l'individu ait médité sa conduite, etc.

A ce moment, l'historien a recours d'une part à la psychologie, d'autre part au raisonnement de causalité. Weber, à l'exemple de Rickert, a soutenu d'abord que la psychologie, même sur ce point, était de peu de secours à l'historien¹ : la sagesse des nations suffirait pour interpréter l'existence des hommes. Ensuite², comme il s'intéressait de plus en plus aux écoles nouvelles de psychologie, il a insisté sur les services que la psychologie pathologique et la psychanalyse pouvaient rendre à l'historien, lorsqu'il s'agit de comprendre les actes non plus dans leur déroulement concret, mais par leurs mobiles.

Mais toute psychologie lui paraissait incertaine. Nous voulons retrouver les motifs d'une action, or celui qui agit ne sait même pas toujours pourquoi il agit d'une certaine manière. Entre les justifications des intéressés et les impulsions authentiques, comment distinguer ? De plus, le même acte peut provenir de mobiles différents. Si l'on prétend conclure du passé à l'avenir, ou utiliser une interprétation générale dans un cas particulier, le risque d'erreur est grand. La même personne est en proie à des désirs contradictoires, des personnes différentes ne réagissent pas de la même façon à une certaine situation³, etc. D'où la conséquence suivante : lorsqu'il s'agit d'une conduite individuelle, l'historien doit examiner les antécédents comme s'il s'agissait d'un événement historique quelconque⁴ (accumuler les renseignements sur la psychologie de la personne, rapprocher l'acte en question d'autres actes semblables, d'autres actes de la même personne, etc.). Lorsqu'il s'agit d'une conduite de masses, l'interprétation ne vaut que rétrospectivement, pour chaque individu, pour chaque cas à venir, elle n'a qu'une validité probable. Elle doit être vérifiée par les faits, par la statistique si possible⁵.

Jusqu'à présent, il semble que nous comprenions seulement les démarches rationnelles : les faits nous révèlent les autres impulsions, et, par comparaison avec le type idéal, à l'aide de

(1) *W. L.*, p. 81-82, 112.

(2) *W. L.*, p. 408-412.

(3) *W. L.*, p. 509.

(4) *W. L.*, p. 279-281.

(5) *W. L.*, p. 509-511.

raisonnements de probabilité, nous en fixons l'efficace. En réalité, Weber n'a jamais douté que nous ne fussions capables aussi de comprendre les démarches irrationnelles (au sens de « non conforme au type de rationalité finale »). D'abord, nous comprenons parfaitement des conduites subjectivement rationnelles et objectivement irrationnelles : dans tous les cas où le rapport de moyen à fin était subordonné à des représentations irrationnelles (magiques, religieuses), dans tous les cas aussi où la combinaison des moyens reposait sur des connaissances inexactes. Nous comprenons aussi des relations qui ne sont plus rationnelles au sens d'une rationalité finale, mais qui ne sont pas non plus comparables à des impulsions irréflechies ou à des réactions mécaniques : disons, de manière générale, tout le domaine de conduite qu'explore la psychanalyse. La causalité cette fois, s'il s'agit de la conduite d'un seul, consiste à vérifier l'hypothèse, s'il s'agit de la conduite de plusieurs, à confirmer la correspondance des faits avec l'interprétation.

Cette doctrine de la compréhension nous permet de saisir la signification que Weber donne à la théorie de l'économie. Les prétendues lois de l'économie classique ne sont que des types idéaux. Elles précisent ce qui se passerait sur le marché dans l'hypothèse où vendeurs et acheteurs se conduiraient de manière strictement rationnelle afin, les uns de vendre le plus possible au meilleur cours, les autres de couvrir leurs besoins le meilleur marché possible. Et ce type idéal¹ a la double fonction que nous avons indiquée plus haut : mesurer l'action des facteurs irrationnels (panique en Bourse) et comprendre la conduite dans le cas où elle est conforme au type idéal. La théorie autrichienne de l'utilité limite² n'avait à ses yeux rien à voir avec la psychologie : aucune loi de satiété n'explique la distribution des revenus entre les différents achats concevables. Mais on peut chercher à construire les événements qui se produiraient si tous les individus agissaient à la manière d'un commerçant qui compare sans cesse le doit et l'avoir, avant de prendre la moindre décision. Ainsi sont écartées les objections banales et superficielles contre l'irréalité, le caractère abstrait de la théorie économique, les plaisanteries faciles sur l'*homo oeconomicus* et le contraste entre

(1) W. L., p. 522-23.

(2) W. L., p. 360-375.

les désirs irrationnels des hommes vivants et la rationalité des êtres fictifs de la science. Mais du même coup tombent les prétentions de l'économie ou à insérer toute la réalité dans un réseau de lois, ou à déduire certains impératifs des relations théoriques (libre échange). Les types idéaux de la science économique peuvent rendre de grands services dans la mesure où ils sont correctement composés, mais ils ne sont jamais ni les fins de la recherche ni les normes de la conduite.

De même, au point où nous en sommes parvenus, il est possible d'esquisser la logique de la sociologie. De manière générale, elle est semblable à celle de l'histoire. Ce qui change, c'est uniquement le but que l'on se propose : dans un cas, on veut expliquer des événements, dans l'autre élaborer des relations générales. Mais l'explication du singulier et l'établissement des généralités ont la même dignité, les deux démarches sont au fond solidaires, les règles sont des moyens indispensables de l'investigation historique, et le sociologue, pour découvrir les règles, doit non pas ignorer, mais éliminer par des raisonnements de probabilité, les accidents.

Plus précisément, tous les caractères logiques de l'histoire se retrouvent dans la méthode de la sociologie. Au point de départ, la sélection par les valeurs. C'est une singulière illusion des sociologues de croire qu'ils évitent la décision subjective des historiens en recherchant des lois. Les concepts qu'ils emploient, et par suite les ensembles qu'ils organisent, dérivent des questions qu'ils posent à la matière. La sociologie est « compréhensive » comme l'histoire. Les faits de la nature¹, les phénomènes physiologiques ou biologiques (hérédité), les réactions humaines incompréhensibles sont les « conditions » ou « circonstances » de l'action compréhensible. Le sociologue prend connaissance de ces facteurs externes de la conduite comme de données, mais il concentre son attention, par une décision libre, sur le secteur des démarches intelligibles. Comme le sociologue veut comprendre, il tient toutes les réalités qu'il étudie pour réductibles en droit à des événements des consciences individuelles (car on ne comprend que la conscience, et

(1) W. L., p. 506-507, 512-513.

il n'y a de conscience qu'individuelle). Comme l'historien, le sociologue a besoin de types idéaux. Au lieu du type idéal d'un individu historique (romantisme), il a recours à des types idéaux généraux (bureaucratie), qui isolent un trait commun à une multiplicité d'individus historiques. Ici apparaît l'unité profonde de toutes les espèces de types idéaux, concepts propres à l'interprétation de la conduite humaine : car ces types idéaux généraux (les types de pouvoir par exemple) dérivent des divers types de comportement humain. La sociologie veut aussi joindre causalité et compréhension. Les règles de la sociologie, c'est-à-dire les consécutions fréquentes, sont à la fois intelligibles, parce qu'elles élucident les motifs des hommes, et conformes aux normes de la causalité, parce qu'elles doivent être vérifiées, si possible par les statistiques, toujours par les faits. Ainsi la loi de Gresham n'est pas seulement évidente, les statistiques nous prouvent que la conduite réelle est, dans une large mesure, conforme à la relation théorique. Dans tous les cas, les règles ou les types idéaux ne doivent pas être seulement évidents, il faut encore démontrer que, la plupart du temps, les hommes que l'on prétend comprendre, agissaient effectivement comme l'indique le type. La double exigence d' « adéquation significative » et d' « adéquation causale » vaut à tous les degrés, à tous les moments de la recherche : dans les concepts comme dans les règles, la causalité est en quelque sorte interne à la compréhension. Elle implique l'accord de la relation pensée par l'historien, avec le déroulement des faits.

Il y aurait sans doute beaucoup de points à préciser : quelles sont exactement les règles (ou lois) de la sociologie ? Quelle est la portée exacte de la notion de chance ou de probabilité appliquée aux règles sociologiques ? Comment se combine la possibilité de réduire tous les phénomènes sociaux à des événements individuels (ou interindividuels), avec la considération nécessaire des ensembles et des réalités collectives ? Quels sont les types de comportement à partir desquels on constitue des types idéaux ?

Nous retiendrons seulement cette dernière question, afin de compléter l'exposé précédent de la théorie de la compréhension. Nous avons, en effet, laissé volontairement de côté les distinc-

tions générales posées par Weber dans l'introduction à la sociologie. Il emprunte à Jaspers la distinction de la compréhension statique et de la compréhension génétique¹, qui devient, dans son langage, « compréhension actuelle » et « compréhension par les motifs »². Je comprends « actuellement » que cet individu qui tourne le bouton veut ouvrir la porte, que celui-ci qui frappe avec une hache sur du bois veut faire des bûches. Je comprends ces deux individus « par les motifs », si je sais que l'un veut entrer dans une pièce pour y prendre quelque chose, que l'autre fend du bois pour se calmer ou pour obtenir à la fin de la semaine un salaire. Mais cette distinction semble toute relative : selon l'interprète et les connaissances antérieures, la même relation semblera actuelle ou motivée. Si je considère l'ensemble du travail du bûcheron, je pourrai dire que je comprends actuellement toute sa conduite qui embrasse ainsi ce qui était auparavant motif.

D'autre part, Weber distingue également « compréhension rationnelle » et « reproduction émotionnelle », comme si la démarche de compréhension était de nature différente selon qu'il s'agit de raisons ou de sentiments³. En fait, dès qu'il s'agit de valeurs ou de but dernier, nous comprenons d'autant moins que les autres sont plus différents de nous. Mais, d'autre part, le sociologue peut, semble-t-il, toujours comprendre la conduite à partir de telles ou telles valeurs, de tel ou tel but. D'où résultent divers types de détermination psychique, et en particulier l'opposition fondamentale rationnelle-irrationnelle. Le bûcheron⁴ est déterminé par un motif rationnel, celui qui frappe par colère ou pour calmer son excitation, agit d'une manière irrationnelle. Mais en réalité l'exemple est obscur, car à partir de la colère, ou à partir de l'excitation, la conduite dans ces deux derniers cas est également rationnelle. L'opposition porterait donc uniquement sur le mode rationnel ou irrationnel de détermination des fins, sur la nature psychologique de l'impulsion. Et la détermination d'une fin dernière est-elle jamais rationnelle? Nous trouverions encore d'autres équivoques dans la hiérarchie

(1) Jaspers, *op. cit.*, p. 270 et sqq.

(2) W. L., p. 507-508.

(3) W. L., p. 504.

(4) W. L., p. 508.

de quatre types de conduite qu'expose Weber dans sa sociologie¹. Bornons-nous à indiquer les sources d'équivoques.

Lorsque Weber veut circonscrire le domaine du compréhensible, il mêle divers points de vue. Que les motifs de l'action soient conscients ou inconscient, clairs ou confus, cela n'entraîne pas la rationalité ou l'irrationalité de la conduite: celle-ci peut être d'une « rationalité immanente » d'une part, rationnelle à partir de certaines impulsions inconscientes de l'autre. Il aurait fallu distinguer absolument le caractère significatif d'un acte, de son caractère plus ou moins conscient ou réfléchi. L'inconscient coïncide avec le non-significatif, dans le seul cas où par inconscient on entend les réactions mécaniques ou organiques.

La « rationalité immanente » d'une conduite ne se confond ni avec la rationalité du déterminisme psychologique, ni avec la rationalité du but dernier. La vie d'Harpagon peut être dite rationnelle une fois la fin posée, cette fin, bien que clairement conçue, n'est certainement pas plus rationnelle que la volonté d'honneur ou d'amour. Et si l'on faisait la psychologie d'Harpagon, on trouverait à l'origine des impulsions mal connues de lui, un déterminisme peut-être à peine compréhensible. Les types de conduite que distingue Weber² (rationalité finale, rationalité de valeur, conduite affective, conduite traditionnelle) tiennent compte à la fois de la rationalité immanente, du caractère des fins (et du choix des fins), de la nature de la détermination psychologique. L'opposition des conduites rationnelle, affective, et traditionnelle concerne la détermination psychologique, mais la distinction de la « rationalité finale » et de la « rationalité de valeur » tient et à la qualité des fins et au mode de la décision (lucidité ou obscurité par exemple). Ainsi s'explique qu'une conduite puisse être rationnelle au sens immanent et traditionnelle au sens de la détermination psychique. Ainsi s'explique qu'un régime puisse être à la fois bureaucratique et traditionnel. Ainsi s'explique qu'en dernière analyse la pratique de Weber ait dépassé sa théorie, car, en fait, il surmonte les

(1) Cf. Note L à la fin du volume.

(2) *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 12-13.

distinctions précédentes en intégrant les trois termes dans un système cohérent, qui reproduit, intégralement pensée, la vie des hommes (ainsi pour le protestantisme).



Nous avons résumé la doctrine de Weber de manière presque uniquement positive. Nous avons laissé de côté les polémiques. Quelle est la portée de celles-ci ? Ajoutent-elles quelque chose à l'idée que nous pouvons nous faire de cette théorie de l'histoire ?

En apparence, Weber s'en prend aux doctrines « objectivistes », à celles qui expliquent la nature de la science par les caractères du réel. C'est ainsi du moins qu'on interprète couramment les discussions qui remplissent les articles de la *Wissenschaftslehre*. Et sans doute telle est bien une de leurs significations. Mais les vraies questions sont au-delà de cette incertitude de méthode.

Prenons d'abord le problème de la liberté. Weber réfute l'argument de ceux qui invoquent la liberté de l'homme pour justifier l'originalité de l'histoire. En fait, le problème métaphysique ne regarde pas l'historien. Celui-ci, comme tout savant, admet la légitimité et la possibilité de la régression causale¹, quelle que soit l'opinion qu'il puisse se faire, à titre personnel, sur l'indéterminisme ou la nécessité. Quant à la conduite humaine, elle est pratiquement d'autant plus explicable qu'elle semble plus libre : car l'action raisonnable est la plus aisée à comprendre, et l'action totalement incompréhensible est celle que personne ne qualifie de libre, celle du fou².

Avec la polémique contre la synthèse créatrice de Wundt³, nous avons affaire à un autre type d'argumentation. Wundt prétendait que la conduite humaine est créatrice de valeurs, et que l'observation positive est capable de dégager cette qualité propre de l'action. Weber s'efforce de démontrer qu'il n'existe

(1) Encore qu'il n'atteigne jamais à la nécessité, au sens absolu du terme. W. L., p. 136.

(2) W. L., p. 64-67, 132, 225-226. (3) W. L., p. 51-64.

de synthèse et de création que pour celui qui rapporte les faits à des valeurs. Autrement dit, il y a bien, dans le devenir humain, une incessante diversité, mais celle-ci ne diffère pas en nature de la diversité sensible donnée à notre perception. Sous une forme générale, la réfutation se présenterait ainsi : chaque fois que l'on prétend faire l'économie des valeurs et de la sélection au point de départ de la science, chaque fois que l'on cherche à découvrir dans l'objet lui-même l'organisation ou les caractères spécifiques de l'expérience historique, il apparaît, à une analyse plus poussée, que l'on a introduit subrepticement les valeurs et la sélection que l'on voulait éviter. Ainsi répondait-il, ou aurait-il répondu, à tous les historiens qui croient trouver dans la réalité elle-même les articulations de la science, les principes du choix, les relations et les proportions des faits.

Sa polémique contre l'intuitionnisme aboutit à un résultat analogue¹ : à savoir la nécessité d'analyser le donné, même lorsque celui-ci est une expérience vécue. Il est faux² qu'une science du singulier soit nécessairement intuitive ou qu'il n'y ait pas de jugement valable pour des faits singuliers. La sélection est donc indispensable. Non pas seulement négativement, à cause du sensible infini, mais positivement, pour comprendre la vie des hommes.

Toutes les polémiques de Weber ont donc pour fin de démontrer indirectement sa propre théorie en écartant les conceptions qui pourraient la menacer. *L'histoire est une science positive* : or, mettent en doute cette proposition, a) les métaphysiciens, conscients ou inconscients, avoués ou honteux, qui utilisent un concept transcendant (liberté) dans la logique de l'histoire ; b) les esthètes ou les positivistes qui partent du préjugé selon lequel il n'y a de science et de concepts que du général, l'individu étant susceptible seulement d'être saisi intuitivement. *L'histoire est toujours partielle*, parce que le réel est infini, parce que l'inspiration de la recherche historique change avec l'histoire elle-même. Mettent en danger ces propositions : a) les

(1) W. L., p. 110 et 399.

(2) W. L., p. 108.

« naturalistes » qui proclament que la loi est la fin unique de la science ou qui pensent épuiser le contenu de la réalité à l'aide d'un système de relations abstraites ; b) les historiens naïfs qui, inconscients de leurs valeurs, s'imaginent découvrir dans le monde historique lui-même la sélection de l'important et de l'accidentel ; c) tous les métaphysiciens qui se figurent avoir saisi de manière positive l'essence des phénomènes, les forces profondes, les lois du tout qui commanderaient le devenir, par-dessus la tête des hommes qui pensent et croient agir.

Cette réfutation de « l'objectivisme » ne signifie donc pas le primat dans la logique des formes sur le contenu. Weber ne répète pas comme Rickert : il faut partir de l'esprit qui connaît, il répète : on n'évite pas, au point de départ de la science, une démarche libre et, par suite, subjective. Mais si l'on se demande : quels caractères de la science historique sont liés à la structure du réel, on constate qu'il faut les énumérer tous. Le rapport aux valeurs tient à la signification inépuisable des œuvres humaines, au renouvellement de la curiosité, à la nécessité d'analyser, pour la comprendre, la vie consciente. La compréhension est un trait spécifique des sciences de la culture, elle dérive de la nature propre des faits. Les concepts (types idéaux), même si en droit ils peuvent être tirés d'une réalité non significative, répondent aux conditions d'une science objective de l'univers significatif : concepts positifs de totalité, moyens d'interpréter les conduites humaines, généralités intelligibles de la sociologie. Seul le schéma logique de la causalité semble valoir pour tous les cas où l'historien cherche à expliquer un événement concret du passé (et encore faudrait-il savoir si ce schéma n'a pas une portée spéciale lorsqu'il s'agit de l'action humaine : opposition de la décision et du milieu, de l'acte et des conséquences).

Certes, Weber combattait une théorie objective comme celle de Dilthey. Mais peut-on le dire disciple de Rickert, alors qu'il utilise l'idée essentielle qu'il emprunte à ce dernier dans une intention opposée ? Le fondement de l'objectivité devient le principe de la subjectivité et de la limitation de la science, c'est-à-dire au fond de la liberté de l'homme d'action.

II

La logique que nous venons d'exposer nous renvoie-t-elle, comme celle de Simmel ou de Rickert, à une doctrine personnelle, de telle sorte qu'elle apparaisse, elle aussi, comme expression d'un système, d'une attitude, d'un individu ? On pourrait confronter la logique de Weber avec sa pratique d'historien et de sociologue, avec sa théorie de la politique, avec sa conception du monde. Nous laisserons de côté la première confrontation¹, parce qu'elle serait trop complexe et supposerait connus les travaux de Weber. Nous indiquerons rapidement (car le sujet est facile) la solidarité de cette critique avec une philosophie de la politique et de la vie.

*
* *

L'impossibilité de démontrer les jugements de valeur est au centre de la pensée de Weber. L'union de la science et de l'action repose sur cette affirmation fondamentale, qui permet la collaboration parce qu'elle justifie la distinction.

La polémique² de Weber contre l'intrusion des jugements de valeur dans la recherche positive a une double origine : théorique et pratique. Il voulait une connaissance impartiale et une politique de la volonté. La science elle-même rend nécessaire la libre décision dans l'ordre de l'action, à condition qu'elle ne sorte pas des limites de l'objectivité. Et la science *doit* respecter ces limites, afin d'éviter l'arbitraire des métaphysiques ou des préférences sentimentales.

Nous laisserons de côté la signification de la polémique de Weber dans l'histoire de la science allemande. Nous voulons montrer seulement pourquoi la science positive, telle que nous

(1) Voir note M à la fin du volume.

(2) W. L., p. 524-555, 451-502, 146-161.

l'avons définie, n'est jamais susceptible d'imposer une certaine conduite.

La science est partielle, il n'y a pas de formule qui fixe à l'avance les mouvements de l'ensemble, il n'y a pas de devenir fatal, même les lois traduisent des règles de succession fréquente (entre divers ordres de faits sociaux, entre telle attitude humaine et telle conséquence), non des consécutives nécessaires. Les tendances de l'évolution¹, que nous nous flattons d'apercevoir, ne sont tout au plus que des schémas typiques qui laissent place dans les choses à d'autres possibilités, pour les hommes à d'autres volontés. Or le déterminisme appelle la liberté, le fatalisme seul commande la résignation.

Rappelons-nous surtout que le déterminisme social, même celui de l'économie politique, n'est pas transcendant à la conduite humaine, il n'est pas comparable à la dialectique hegelienne, dont la loi échappe à la conscience des individus. La dialectique marxiste, bien qu'elle puisse devenir consciente, est, d'origine et de nature, supra-individuelle. Au contraire, la sociologie de Weber ne connaît, en droit, que des ensembles réductibles à des sommes d'événements individuels. Elle est donc immédiatement au niveau des problèmes de l'action, tels qu'ils se posent à la personne seule. Certes, il y a, à chaque moment de l'histoire, des données de fait contre lesquelles l'individu ne peut rien. La science nous apprend à circonscrire le domaine du possible. Mais comme Weber se demande toujours : « Que dois-je faire ? », même les intérêts collectifs, même les réalités massives stabilisées sont à nouveau soumis aux jugements de la conscience. Il n'est pas vrai que la théorie économique démontre la supériorité absolue du libre-échange sur le protectionnisme. Mais à supposer que la démonstration fût valable, l'individu aurait encore le droit de préférer son intérêt ou d'autres valeurs à la fiction de l'enrichissement collectif. *Nul n'est obligé par le vrai de se sacrifier à des idées qui le dépassent.*

Et en même temps, la science de la culture est indispensable à l'action. Elle nous apprend les suites qu'ont eues dans le passé les décisions humaines, le lien régulier de telles attitudes et de

(1) W. L., p. 474.

tels événements. Or la politique est un art de la conduite. Si l'on veut atteindre certains buts, il faut déterminer les moyens convenables. Seule la science peut nous apprendre les conséquences à attendre de nos démarches, étant données les circonstances au moment où nous devons intervenir. L'homme d'action agit dans le monde des hommes. Mais s'il veut agir raisonnablement, s'il se veut responsable du succès et de l'échec et non pas seulement de ses intentions, il doit tenir compte des réactions sociales prévisibles, comme l'ingénieur de la résistance des matériaux. Autrement dit, aucune science ne saurait nous imposer ce que nous devons vouloir, mais théoriquement, pris dans leur ensemble, les résultats des sciences nous apprennent les moyens à employer pour réaliser des fins librement choisies, ou encore, les effets subsidiaires des moyens inévitables, le prix auquel nous aurons probablement à payer la transformation que nous souhaitons¹.

Ajoutons que la science ne nous en apprendra pas toujours autant. C'est là le plus qu'elle puisse faire. Mais, en vérité, l'action se développe dans l'histoire et toutes les situations sont singulières. Weber dépasse les discussions banales sur les formules : « tout se répète », ou bien « tout est toujours neuf ». Certes, en ce qui concerne la politique extérieure de l'Allemagne, il admettait quelques « constantes » qui résultent de la géographie ou des données relativement stables de la diplomatie européenne. Mais de ces « constantes », on ne saurait déduire logiquement la décision à prendre à un moment donné, car la conjoncture est toujours unique, si les éléments en sont déjà connus. De plus, l'évolution du tout mène à des ensembles qui sans cesse se renouvellent.

La science nous fait connaître ce que nous pouvons, non ce que nous devons. Elle nous révèle encore ce que nous voulons. Elle peut nous obliger à prendre conscience nette de la fin que nous poursuivons et des raisons de nos préférences. Au lieu de formules vagues, de désirs sentimentaux, elle nous contraint à traduire en jugements articulés — jugements de fait et jugements de valeur — une attitude que peut-être la tradition ou l'instinct

(1) *W. L.*, p. 472-473.

plus que la réflexion, nous ont suggérée. Combien de programmes politiques résisteraient à cette double épreuve, mise en forme claire, confrontation avec le réel ?

Une telle politique pourrait être, il me semble, appelée justement « politique de l'entendement », ou encore « politique du déterminisme et de la liberté ». Dans le tissu des relations causales, l'individu insère son action qui est, elle aussi, un facteur efficace. Si le déterminisme est humain, s'il est fait de nécessités partielles enchevêtrées, l'individu voit limité, mais non supprimé, le champ ouvert à son initiative. Il utilise le déterminisme au lieu d'en être l'esclave. C'est l'homme qui organise rétrospectivement l'expérience sociale. Que le métaphysicien juge la décision politique déterminée ou non, peu importe ici, car au regard du déterminisme de l'histoire et des sciences culturelles, cette décision est libre.

A l'unité de la science et de la politique, par séparation absolue, par collaboration nécessaire, il faut joindre l'identité de préoccupation et l'analogie de style. L'homme politique détermine librement ses fins : mais ce choix de valeurs oriente la science historique, l'historien sélectionne les faits du passé en fonction de ses intérêts actuels. La science oblige le politicien à analyser sa propre volonté, ainsi l'historien tire au clair les idéaux confusément vécus par les êtres disparus. La science analyse les actions des hommes et leurs suites réelles, attentive à déceler les contradictions des intentions et du résultat. L'homme politique essaie de prévoir les conséquences de ses actes, afin d'utiliser le déterminisme pour atteindre les buts qu'il vise. Sélection, constitution de l'objet, causalité, toutes les démarches de la science sont la transposition ou le renversement d'une démarche de la vie.

*
* *

Pour passer de la théorie de la politique à la philosophie totale, revenons encore une fois aux jugements de valeur. Il n'y a pas de science de ce que chacun doit vouloir. Et, d'autre part, il n'y a pas davantage de philosophie qui établisse, valable pour

tous, une hiérarchie de valeurs ¹. Les conditions de la vie morale imposent à chacun l'obligation de décider seul, sans autre témoin que sa conscience.

En effet, l'homme se heurte de tous côtés à des antinomies fondamentales dont il ne triomphe qu'en suivant son démon. La politique est dominée par l'antithèse d'une « morale de la responsabilité » et d'une « morale de la foi » ². Ou bien nous cherchons à prévoir les conséquences de nos actes, et, dans la mesure du possible, à triompher du destin, ou bien nous obéissons aux seuls impératifs de la conscience et nous « laissons faire aux dieux ». Les deux maximes sont également morales, et le choix est inévitable. Certes, les circonstances n'imposent pas toujours la désobéissance aux principes. Mais le réel est indifférent à nos intentions spirituelles. Si l'on refuse à l'avance l'excuse de la fatalité, il faut tenir compte avant tout, non de la qualité morale des actes, mais de leur efficacité.

Contradictaires aussi sont les définitions que chacun donnera des normes de la politique. La justice consiste-t-elle à répartir les biens en fonction des mérites, ou à compenser les inégalités de la nature ³? Doit-on favoriser le développement d'une élite ou préférer l'égalité? Tous les concepts suprêmes : liberté, égalité, justice, sont objet d'oppositions aussi irréductibles que les rivalités des groupes et les luttes des personnes. De même, dans la moralité ⁴, la passion pure sera aux yeux des uns la valeur suprême, aux yeux des autres une manière de mépriser et d'ignorer la personne humaine et la raison.

Antinomie aussi, si on confronte morale et politique. La morale aux yeux de Weber, c'est l'impératif catégorique de Kant ou le Sermon sur la Montagne ⁵. Or traiter son semblable en fin et non en moyen est un commandement rigoureusement inapplicable dans toute politique concrète (même si l'on se donne pour but suprême la réalisation d'une société où cette loi deviendra

(1) W. a, en tout cas, toujours pensé et écrit, comme s'il n'admettait pas une telle philosophie.

(2) W. L., p. 467, 476-79. *Politische Schriften*, p. 441 et sqq.

(3) W. L., p. 466-67.

(4) W. L., p. 468.

(5) W. L., p. 468. *Politische Schriften*, p. 439-440.

réalité). Par définition, le politique combine des moyens, calcule les conséquences : or les conséquences, ce sont les réactions humaines qu'il traite ainsi en phénomènes naturels ; les moyens, ce sont encore, au moins partiellement, les actions humaines ravalées au rang d'instruments. Quant à la morale du Christ : « tendre l'autre joue », c'est manque de dignité, si ce n'est sainteté, et la sainteté n'a pas de place dans la vie des collectivités.

La politique est par essence immorale¹, elle comporte « un pacte avec les puissances infernales »², parce qu'elle est lutte pour la puissance et que la puissance mène à la violence dont l'Etat détient le monopole de l'usage légitime. Et il faut généraliser : on découvre des nouvelles contradictions, si on compare religion et existence temporelle (régime économique), amour et religion, etc. La vie morale est comparable à la société par castes des Indes : il devrait y avoir autant de morales autonomes qu'il y a de domaines d'action, qu'il y avait de castes séparées.

Weber va au-delà de cette autonomie des sphères. Il y a plus que rivalité des Dieux, il y a lutte inexpiable³. Une chose peut être belle parce que (et non bien que) elle est immorale. De ce polythéisme dérive encore la nécessité du choix. Etre homme, c'est se donner librement un Dieu. La vie est une « chaîne de choix derniers par lesquels l'homme choisit son destin ».

En résumé donc, trois antinomies fondamentales : entre le réel et les valeurs (l'opposition de la psychologie et de la logique en est un exemple), à l'intérieur de chaque sphère (entre les diverses définitions possibles de la loi fondamentale), entre les Dieux. Pour ce qui concerne l'histoire, il en résulte l'impossibilité de toute synthèse, aussi bien subjective qu'objective. Les individus, les groupes, les époques sont isolés. On comprend mal les valeurs auxquelles on n'adhère pas. Au fond, on ne comprend vraiment que la raison, fût-elle attachée à des impératifs irrationnels. Une telle philosophie n'est protégée de l'irrationalisme que par la foi en la science positive, de même qu'elle

(1) *Polit. Schriften*, p. 443 et sqq. (2) *Ibid.*, p. 444.

(3) *W. L.*, p. 545-546.

se défend contre la rationalisation de l'univers par l'acte libre. Elle n'évite le désespoir que par une espèce d'héroïsme ascétique, l'homme n'est réconcilié ni avec son milieu, ni avec lui-même.

Il serait aisé de montrer que ces antinomies, cette philosophie de l'antinomie commandent à la fois la logique et les travaux historiques de Weber. Indifférence du monde aux valeurs, déterminisme étranger aux intentions des hommes, c'est là l'idée première de l'étude sur le protestantisme. « Nous devons être les hommes d'un métier, ils voulaient l'être »¹. Disjonction de l'homme et de son milieu, thème marxiste, thème aussi de Max Weber. La réfutation positive du matérialisme historique consiste à montrer que les rapports sociaux ont pu être créés par la volonté des hommes, même s'ils nous sont aujourd'hui destin. Toutes les études sur l'éthique des religions partent de la même question : dans quelle mesure l'homme a-t-il voulu la société où ensuite il est condamné à vivre ? La sociologie généralise encore l'interrogation, toutes les antinomies que nous avons énumérées plus haut constituent les thèmes de recherches : comment dans l'histoire ont été résolus les choix derniers qui s'imposent à tous ? Comment le déterminisme des choses s'est-il combiné avec les volontés des hommes ? Comment l'individu a-t-il réglé ses relations avec les masses et les institutions, comment se sont accordées les castes (religion et régime économique par exemple) ?

La philosophie du choix est aussi une philosophie de l'histoire. En elle s'exprime une interprétation et du passé et de notre temps. La civilisation capitaliste moderne n'était ni un terme nécessaire du progrès, ni une fatalité de la nature humaine ou sociale. On pourrait dire qu'elle est un accident historique, puisqu'elle résulte d'une série de conjonctures singulières. Aujourd'hui, la rationalisation dans la politique et dans l'économie est une réalité contre laquelle il serait vain de s'insurger. En ce qui concerne la pensée, une évolution comparable s'est déroulée. Le monde moderne est désenchanté². Il n'y a plus de

(1) *Religionssoziologie*, I, p. 202.

(2) *Entzauberung*.

place ni pour les mystères de la foi ni pour les charmes de la religion. Tout paraît en droit intelligible. La connaissance ne saisit ni l'essence des choses, ni les lois de l'être. La science est une organisation positive de l'expérience. Faute de Dieu ou de métaphysique, le sentiment religieux est contraint de se réfugier dans l'intimité des cœurs¹, il se purifie, si l'on peut dire, du fait d'être sans autre objet que lui-même.

Mais, du même coup, la critique de la connaissance semble, comme toute cette philosophie, relative à un individu ou à une époque. Comme le disait Scheler², pourquoi cette philosophie échapperait-elle seule à la relativité, à quoi elle condamne toutes les autres doctrines ? Certes, les limites de l'objectivité resteraient valables pour tous ceux qui veulent une science aussi détachée que possible de toute interprétation transcendante, mais l'opposition fondamentale des jugements de valeur et de réalité, la négation de toute synthèse ou de toute réconciliation ne sont ni plus ni moins métaphysiques que les confusions de plans auxquelles Weber s'en prend avec passion. La philosophie du choix est aussi particulière que les autres attitudes, à moins qu'elle ne réintroduise une vérité possible des jugements philosophiques, à moins qu'elle ne prétende traduire, au-delà de la logique, la situation même de l'homme. Car elle non plus n'a pas le droit de passer de l'anarchie de fait aux antinomies de droit. La critique qui nie la métaphysique est une métaphysique ; si elle doit être vraie, encore faudrait-il reconnaître qu'il y a place, en dehors de la science positive, pour des vérités.

(1) W. L., p. 534-35 et en particulier, *Wissenschaft als Beruf*, p. 524-35.

(2) Scheler. *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Leipzig, 1923, t. I, p. 1-5 et de manière générale le premier article du recueil : *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung*.

III

Reprenons en quelques mots les thèmes essentiels de ce chapitre, à savoir la philosophie du choix et les limites de l'objectivité historique sous les trois formes que nous avons précisées : limite du déterminisme de la probabilité rétrospective, limite de la compréhension vérifiée, limite de la réduction des événements au plan du vécu.

En ce qui concerne la causalité, l'idée profonde de Weber nous paraît indiscutable et définitive. Un jugement de causalité historique ne peut être fondé que sur une évaluation rétrospective des probabilités. Mais Weber n'a ni explicitement résolu les problèmes que suggère le schéma logique, ni précisé la portée et les limites d'une causalité ainsi conçue. Nous tâcherons ailleurs de poursuivre l'analyse.

La compréhension est conçue par Weber comme saisie de relations intelligibles : même lorsqu'il s'agit d'événements psychiques, *comprendre n'est pas essentiellement revivre, mais reconstruire*. Certes, nous accompagnons quelquefois les constructions d'un sentiment d'évidence, voire de sympathie, au point d'avoir l'impression que nous participons à la vie des autres. Mais toujours nous avons recours à des types idéaux. Et là serait l'unité profonde de la théorie des types idéaux, car on comprend toujours les autres par l'intermédiaire de relations rationnelles .

Nous avons rencontré et indiqué ici et là quelques-unes des difficultés de la théorie de la compréhension. L'essentiel serait de déterminer la signification de la vérification causale. Il faudrait analyser le rôle que joue, en fait, la causalité dans les recherches de Weber. Or, s'il s'agit du protestantisme par exemple, une fois achevée l'interprétation de toute une manière de vivre à partir d'un système religieux et éthique, il n'est pas question de vérification causale postérieure (car c'est un tout autre problème de savoir quelle a été l'efficacité du protestantisme

dans l'avènement du capitalisme). L'exigence de causalité signifie seulement que l'interprétation doit repenser les hommes tels qu'ils ont été, tels qu'ils ont vécu, exigence évidente, interne à toute compréhension, et différente de la causalité postérieure et extérieure à la compréhension, fondée sur des hypothèses et des raisonnements probables.

L'idée à la fois la plus caractéristique et la plus discutable de Weber est celle de la réduction de tout le réel à des événements psychiques. Cette réduction lui semblait nécessaire pour deux raisons : d'une part, il n'est possible de vérifier la relation intelligible à l'aide de la causalité que sur le plan du fait. La succession de deux propositions d'un syllogisme ou la dialectique philosophique qui mène de Socrate à Platon ou de Kant à Fichte ne comporte pas d'explication causale (à moins de faire abstraction des idées en tant que telles, et d'avoir recours à des facteurs externes). D'autre part, dans l'ordre des sens objectifs, il lui semblait exister une pluralité inconciliable. Le sens subjectif est donc indispensable pour fixer un objet qui serait autrement équivoque essentiellement (et les principes critiques rendaient inconcevable une science qui n'aurait pas porté sur un réel reconnaissable et identifiable). Nous voulons ici poser seulement le problème : avant de fixer une limite à l'objectivité historique, il faudrait se demander dans quelle mesure on peut *objectiver* des événements qui ne sont pas primitivement des choses, mais des actes.

Quant à la philosophie du choix, elle a d'abord une portée logique. La sélection par le rapport aux valeurs est une manière commode de traduire la « constitution de l'objet », dans les cas où l'historien se choisit un thème partiel. Simplement Weber, en logicien, s'occupe-t-il peu des conditions historiques du choix des valeurs organisatrices. On ne changerait d'ailleurs rien à l'essentiel, si on rappelait que ce choix s'accomplit dans l'histoire et qu'il est solidaire de l'idée que l'on se fait de la société où l'on vit, idée à son tour inséparable de la vision du passé. Car cette dialectique de la science historique et de la vie, de la connaissance du passé et de l'élucidation du présent ou même de la détermination de soi, a pour inévitable conséquence la nécessité de la décision, ou plutôt des décisions multiples à travers lesquelles

l'individu prend conscience de lui-même et de sa volonté. Il est clair que l'on pourrait substituer au vocabulaire néo-kantien des valeurs un autre vocabulaire, sans remettre en question les idées fondamentales de Weber. Le choix résulte de la situation même de l'homme qui, intégré à un devenir, à un certain groupe historique, interroge le monde où il vit, son passé et lui-même. Dans le cas de Weber, le choix de l'historien se confond avec le choix de l'homme politique et l'histoire est en ce sens politique rétrospective.

Dans le détail, on trouverait aisément matière à discussion. Toutes les antinomies qu'il indique ne sont pas comparables. Ni l'antinomie du beau et du vrai, ni celle de l'idée et du réel ne sont irréductibles. Dans la conscience, dans la vie, on peut suivre la pensée qui naît. Les diverses éthiques ne sont peut-être pas séparées comme les castes de l'Inde ; si elles semblent contradictoires, c'est qu'elles ont été isolées et définies dans leur isolement. A l'intérieur d'un monde total voulu ou vécu, toutes les valeurs pourraient trouver place dans leur altérité. La réconciliation, au fond, Weber la connaît : il faut se donner un Dieu suprême. Il subsiste donc une seule difficulté : la volonté d'une certaine totalité peut-elle se justifier, un individu peut-il, sinon échapper à toute particularité, du moins justifier son choix, d'un point de vue supra-historique et supra-individuel ?

Certes, les conditions de l'action sont bien la plupart du temps telles qu'il les a décrites. On peut même dire qu'essentiellement la philosophie de la politique est une philosophie de décisions instantanées. On est engagé, et on ne saurait pour agir attendre d'avoir épuisé la connaissance du réel ou de soi-même. L'individu est alors enfermé dans son individualité.

Mais Weber va plus loin, et sa doctrine aboutit, pour les visions d'ensemble, à un relativisme absolu, qui exprime un scepticisme radical à l'égard de toute philosophie. Si tous les choix sont arbitraires et historiques, on n'a aucune « raison raisonnable » de préférer l'un à l'autre. Certes, Weber accepte cette anarchie et il n'affirme pas la valeur supérieure de son choix personnel. Mais il n'en proclame pas moins vraie l'analyse des conditions dans lesquelles les hommes choisissent. Est-il possible de réintroduire cette vérité d'ordre philosophique dans une doctrine qui ne veut connaître que la science et la volonté ?

La philosophie de Weber constitue le type d'une philosophie de l'entendement et de l'individu. Est-elle suffisante ? Peut-on s'en contenter lorsqu'il s'agit de l'homme lui-même ? Weber n'a pas eu besoin de la dépasser parce que sa volonté politique était attachée à une réalité partielle (la grandeur allemande) et sa volonté humaine à une valeur inépuisable, mais dépouillée de tout contenu, la liberté. Marx, parce qu'il voulait reconstituer la totalité de l'homme, se situait dans une dialectique historique, orientée vers et par une vérité humaine. Weber, au contraire, se raidissait dans une attitude désespérée, comme pour éprouver sa patience : « *Wieviel ich aushalten kann* ». Mais s'il veut se penser lui-même autrement qu'individu accidentel, voué à des fins périssables, il doit être capable de regarder, après coup, son choix comme valable et de surmonter la relativité de la décision par la conscience qu'il en prend. Mais la philosophie est précisément cette prise de conscience, qui ne supprime pas les conflits à travers lesquels les hommes font leur histoire, mais sauve les individus de la solitude, puisque la relativité comprise est déjà dépassée.

CHAPITRE V

Confrontation des doctrines

Nous avons exposé les différentes doctrines en conservant le langage des auteurs. Sans doute le lecteur a-t-il eu l'impression d'un défilé de systèmes, aussi divers que les personnalités de leurs créateurs. En est-il réellement ainsi ? Ou bien, au contraire, retrouvons-nous, en dépit de l'incompatibilité des vocabulaires, en dépit de l'opposition des métaphysiques, les mêmes problèmes et, sinon les mêmes réponses, du moins des réponses qui se correspondent ou se complètent ?

Partons des textes eux-mêmes. Quel fut en fait le dialogue de Dilthey, Simmel et Rickert ? (Nous verrons plus loin quel fut le dialogue de Weber et de ses adversaires).

Aux yeux de Rickert, l'œuvre de Dilthey, loin de résoudre les difficultés logiques, engage dans une voie sans issue. Les découvertes restent accidentelles et fragmentaires, parce que méthode et fondement sont faux. (Rickert se réfère seulement à la philosophie de la deuxième période, la seule qui soit antérieure à sa propre théorie). Il critique d'abord la fonction attribuée à la psychologie : en réalité la psychologie serait une science naturelle qui va dans la direction des éléments et des lois et non des événements historiques. L'objet de l'histoire n'est pas toujours psychologique, mais embrasse des réalités physiques, psychiques et significatives. La distinction décisive de la méthode généralisatrice et de la méthode d'individualisation aurait échappé à Dilthey. En ce qui concerne la compréhension, il ne serait pas parvenu à tirer ses idées au clair, faute d'avoir distingué le fait psychique et la signification. Dire qu'on va d'un signe sensible à une réalité intérieure, ce n'est rien dire, car entend-on par « intériorité » l'esprit, l'âme ou l'esprit vivant ?

Simmel n'a jamais critiqué longuement ni Rickert, ni Dilthey,

Au premier, il reprochait le caractère abstrait et formel des théories des *Grenzen*. Le principe du rapport aux valeurs pose le problème plutôt qu'il ne le résout. Quelles sont en fait les valeurs qui servent à la sélection ? Dans l'ensemble, il est visible que les questions purement logiques, que traite Rickert, laissent Simmel indifférent. Dans les premières éditions des *Grenzen*, quelques pages seulement étaient consacrées à la compréhension, problème central pour Simmel. Et puis, la logique de ce dernier était, si l'on peut dire, essentiellement psychologique. Celle de Rickert, au contraire, tendait à une autonomie absolue. Aussi aurait-il répondu, comme l'a fait Max Weber, que logiquement le principe du rapport aux valeurs suffit. Quant à déterminer les valeurs concrètes qu'utilisent en fait les historiens, c'est là une recherche de psychologie ou d'histoire, psychologie des historiens ou histoire de l'historiographie.

Aux tentatives comparables à la sienne, de Rickert et de Simmel, Dilthey a explicitement répondu dans un texte qu'il n'a pas publié de son vivant, mais qui figure dans les œuvres complètes¹. A l'argumentation toute formelle de Rickert, selon laquelle la psychologie serait une science naturelle et n'appartiendrait pas au groupe des sciences de l'esprit, Dilthey oppose le travail réel de la psychologie² qui, loin de viser toujours à établir des lois, analyse des individualités, discerne des types, emploie description et comparaison plutôt qu'hypothèses. De plus³, à séparer l'histoire des sciences de lois, on finirait par isoler, d'un côté le récit historique des singularités, de l'autre toutes les sciences. Ou bien il faudrait décomposer les sciences systématiques, opposer la description d'ensembles, la comparaison de types à la construction de lois, alors que ces démarches sont unies dans les sciences concrètes.

Dilthey rappelait qu'il avait, lui aussi, souligné le fait que dans les sciences de l'esprit, le singulier peut être une fin. Bien plus, il avait écrit que ces sciences ont pour fonction d'approfondir la nature de l'individualité. Là serait leur vocation originale. Mais, d'autre part, il maintenait qu'il est artificiel et inutile de séparer ou de vouloir séparer recherches des

(1) V, p. 242-258.

(2) V, p. 255-56.

(3) V, p. 257.

lois et analyses du singulier, science des systèmes et science de faits, voire même sciences de normes et sciences du réel. C'est par la solidarité de l'événement et de l'ensemble, du particulier et du général que se définit finalement la spécificité des sciences morales. Le savant s'engage simultanément dans deux directions : la généralité des relations et l'évolution du tout unique. Et dans ces deux directions, le cheminement continue indéfiniment.

La distinction de deux catégories de sciences, qui n'exclut pas d'ailleurs l'usage commun des procédés élémentaires, repose à la fois sur les caractères différents des contenus et sur la manière différente dont ceux-ci sont donnés : expérience interne, immanence des ensembles et des valeurs au réel. A la fin de sa vie, nous le savons, Dilthey a formulé; en d'autres termes, des idées analogues, avec la seule différence, décisive, que la compréhension remplace entièrement l'expérience intérieure.

A Simmel, Dilthey reprochait surtout l'opposition de la matière et de la forme, qu'il tenait pour un résidu de l'esprit métaphysique. Le travail de l'historien ne consiste pas à appliquer arbitrairement une forme subjective à une matière donnée. L'élaboration de l'expérience historique se borne à mettre au jour l'articulation du réel : le monde de l'histoire est intelligible au même titre que la science elle-même.

Nous pourrions poursuivre le dialogue. Rickert ferait observer que les généralités de Dilthey sont mal définies. Dans cette catégorie sont rassemblées des choses toutes différentes, ensembles, types, régularités, constances, lois, etc. Et il affirmerait à nouveau la nécessité des oppositions logiques, en dépit des combinaisons de faits. Mais il est inutile de continuer dans cette voie. Nous en avons dit assez pour dégager quelques thèmes essentiels.

La discussion semble porter, d'une part sur le rapport de la psychologie à l'histoire, d'autre part sur l'origine et la valeur (subjective ou objective) des formes de la science historique. Les autres querelles (logique ou psychologie des valeurs, nature des généralités, distinction de droit ou synthèse de fait, diverses catégories de propositions) ne touchent pas, semble-t-il, à des difficultés fondamentales. Et elles dérivent avant tout d'une manière différente de concevoir les tâches de la logique et de la philosophie.

Le dialogue précédent a pu sembler stérile et superficiel. Et en effet, ni les convergences, ni les conflits profonds n'y sont élucidés. Il nous faut donc changer de méthode : au lieu de suivre les textes, essayons de dégager par une comparaison directe, les désaccords et, s'il y a lieu, les rencontres.

Dilthey, Simmel, Rickert et Weber ont d'abord une vision différente du monde historique. La logique de Rickert répond à une histoire politique de l'Europe ou, comme on l'a dit souvent, à l'œuvre de Ranke. Non que la méthode d'individualisation implique nécessairement un récit politique ou une suite d'événements, et soit incompatible avec la reconstitution de situations ou de transformations économiques ou sociales. Tous les ordres de faits peuvent trouver place dans les cadres de la logique de Rickert. Malgré tout, la théorie de la réalité significative, des ensembles ou des évolutions organisés par l'historien, s'adapte exactement à l'histoire traditionnelle. Une histoire de la philosophie, comme toute histoire des idées, paraîtrait déjà extérieure à la science-type du passé, parce qu'elle porte sur un objet irréel, peut-être impossible à objectiver entièrement. Une biographie, la résurrection d'un homme ou d'une société, dépasserait les frontières des jugements susceptibles de vérité.

Au contraire, la théorie de Simmel répond essentiellement à une philosophie de l'individualité, à la fois objet et sujet de la science. Aussi bien l'œuvre d'historien de Simmel ne comporte-t-elle que quelques biographies.

N'y a-t-il pas là une rencontre avec Dilthey pour qui la biographie était aussi une des formes suprêmes de la science historique et qui a travaillé toute sa vie à une biographie de Schleiermacher ? En fait, ici encore, nous nous heurtons à l'opposition de deux tempéraments : Dilthey conçoit la biographie comme l'histoire d'une époque, d'une culture ou d'une génération. Certes, la biographie s'efforce de suivre, ou mieux, de revivre le devenir de son héros, car une vie ne se comprend que par son histoire. Mais Schleiermacher, par exemple, l'intéresse surtout dans la mesure où il retrouve en lui la synthèse des aspirations d'une société. La personne ne disparaît pas dans le milieu, car celui-ci n'est pas conçu de manière naturaliste, comme contrainte sociale, influence de la masse, pression extérieure. Entre l'individu et son entourage, il y a contact et échange fécond. Au contraire,

Simmel doit opposer l'individu et le milieu, parce qu'il conçoit celui-là comme une essence sans relation au temps, celui-ci d'une manière naturaliste : les accidents extérieurs, l'influence d'un temps peuvent contredire la destinée intemporelle de la personne, à la rigueur ils peuvent s'accorder avec elle, ils ne peuvent en être condition ou partie intégrante.

Métaphysique différente de l'individualité, vision autre du monde historique, il faut ajouter une autre conséquence de ces oppositions, à savoir la divergence des méthodes. La reprise du passé signifie pour Dilthey la compréhension du principe spirituel unique qui s'est exprimé en même temps dans les différents ordres de la culture. Quelle fut l'âme de l'*Aufklärung* dont la philosophie de Kant, la poésie de Schiller, les écrits de Lessing portent également témoignage ? D'où la nécessité d'un va-et-vient incessant entre les œuvres et les hommes, les arts et les sciences, les idées et la politique. Au contraire, l'histoire dont Simmel fait la théorie est au fond toujours faite de totalités isolées, évolution d'un art, histoire d'un règne ou d'une politique. On pourrait dire qu'il ne conçoit l'histoire que sous forme de biographie dont l'objet serait un individu, un groupe ou une évolution tout entière. Il admet l'élargissement progressif des cadres, mais l'artifice du découpage subsiste. Même la biographie de l'humanité, si la volonté de l'historien n'en fixait arbitrairement les frontières, se perdrait dans la nature.

Quant à la vision historique de Max Weber, elle est autre encore. On pourrait d'abord la rapprocher de celle de Dilthey : à l'infini le flux de l'histoire progresse, riche toujours d'œuvres originales, et l'homme n'a jamais fini d'interroger le devenir, parce qu'il n'a jamais épuisé les questions qu'il pose à l'existence. Mais ce rapprochement ne doit pas voiler une opposition fondamentale. L'univers de Dilthey est celui d'une humanité toujours en chemin, insatisfaite (du moins au regard de l'historien), mais, si l'on peut dire, à chaque époque réconciliée avec elle-même. L'individu s'accorde avec son groupe, il se réalise dans son milieu. L'univers de Weber est antinomique : le conflit de l'individu et des institutions, des valeurs et de la réalité, constitue la signification même de l'histoire, comme il en fournit la trame. Contre le simplisme d'un facteur économique tout puissant, il affirmait l'efficace des idées. Contre l'optimisme de

Dilthey, qui ne voyait dans l'histoire que des totalités harmonieuses, Weber dressait le spectacle de l'humanité déchirée. Les conséquences des actes humains, soumises à un déterminisme aveugle, contredisent souvent les intentions des acteurs. Et, à notre époque, la liberté, c'est-à-dire la dignité de la personne, est menacée par la masse inhumaine d'institutions rationalisées. A la lumière de cette philosophie, Max Weber analyse dans le passé la part de la causalité et le rôle de la volonté, l'action des individus et les réalités collectives. Et finalement, il retrouve à l'origine de notre civilisation, unique et au fond accidentelle, des décisions humaines qui nous sont fatalité.

Quelles conclusions pouvons-nous tirer de ces rapides analyses ? Faut-il déjà reconnaître que même les théories logiques sont solidaires d'une interprétation de l'univers et nous satisfaire de ce rapprochement d'images ? En vérité, cette solidarité psychologique des théories logiques et des philosophies totales est incontestable et évidente. Mais on n'a pas le droit d'en tirer des conclusions sceptiques : les mêmes problèmes logiques s'imposent à tous, quand bien même chacun les aborderait d'un certain biais et les résoudrait d'autre manière, en un langage personnel. Notre tâche doit être maintenant de préciser ces problèmes.

* * *

Enumérons d'abord les problèmes logiques essentiels que nous avons rencontrés dans les chapitres précédents.

1) *Problème de la sélection.* — L'histoire ne conserve pas tous les événements passés. Quel est le principe du choix ? Les mêmes faits se retrouvent-ils chez tous les historiens ? Et si la sélection varie avec les hommes et les époques, que devient l'objectivité de la science ?

2) *Problèmes de la compréhension.* — Les faits historiques sont, au moins partiellement, des événements psychiques ? Puisqu'il s'agit d'êtres disparus, ces événements ne nous sont pas donnés directement. Nous les reconstituons en interprétant les signes, à savoir les documents transmis par le passé (au sens le plus large du mot document). Mais l'interprétation des documents n'est qu'une forme particulière d'une démarche plus générale : dans la vie comme dans la science, nous saisissons, ou du moins

nous croyons saisir, ce qui se passe dans la conscience des autres. Comment y parvenons-nous ? Intuition immédiate ou connaissance médiata ? Quelle est la relation de la résurrection historique à la vie actuelle, de la signification pensée à la signification vécue ?

3) *Problèmes des relations historiques.* — Toute science est plus qu'une juxtaposition des faits. Elle doit les lier les uns aux autres. Ce lien est-il assimilable au rapport de causalité naturelle ? Ou aux relations intelligibles dont la logique et la psychologie nous fournissent des modèles ? Nous pouvons toujours comprendre le passé humain. Mais comment affirmer que notre explication est valable, et seule valable ? Ce problème de l'objectivité des relations intelligibles apparaît sous deux formes. S'agit-il d'une relation entre deux événements, on se demandera si et comment nous vérifions notre hypothèse et réfutons les autres hypothèses possibles. D'autre part, tout fait historique doit être mis à sa place dans un ensemble hors duquel il n'a pas de signification. Comment atteignons-nous les ensembles ? N'y a-t-il pas cercle entre la connaissance du particulier et celle de la totalité ?

4) *Présent et Passé.* — Finalement, dans toutes les doctrines, on retrouve la même difficulté, celle qui tient au caractère historique de celui qui écrit l'histoire. Comment un présent, qui lui aussi appartient au devenir, arrive-t-il à connaître objectivement le passé ? Certes, il s'agit là moins d'un problème nouveau que de l'aboutissement de toutes les questions précédentes. Sélection, relations causales, organisation d'ensembles, toutes les démarches de la science historique ne sont-elles pas solidaires d'une situation et d'une volonté ? Faut-il comprendre le passé en lui-même ou le rapporter au présent ?

La sélection est, dans la doctrine de Simmel, un fait psychologique. Nous nous intéressons à ce qui est typique, caractéristique, odieux, admirable. Nos réactions sentimentales sont la source de nos concepts. Il en résulte une liberté qui confine à l'anarchie. Aussi bien Simmel ne connaît-il d'objectivité que dans l'établissement des faits. Tous les ensembles sont comparables à l'organisation artistique d'une matière imposée. La sélection garde dans la pensée de Weber un caractère subjectif (l'objectivité, nous le savons, est au-delà), mais elle est moins psycho-

logique qu'historique, politique ou même philosophique. De plus, l'intérêt que nous prenons au passé s'approfondit : nous ne cherchons plus à contempler des images harmonieuses, mais à interroger le passé sur les moyens convenables pour atteindre les buts que nous nous fixons, sur les solutions qu'ont données les autres hommes à des phénomènes qui sont les nôtres. La sélection est définie et justifiée par Rickert logiquement. Les valeurs qui commandent notre choix sont celles auxquelles adhéraient les hommes de l'époque que nous étudions. En conséquence, des histoires partielles sont valables pour tous. Enfin, la sélection est chez Dilthey l'œuvre de la réalité elle-même, elle est historique et cependant objective, puisque l'universel devient dans l'évolution de l'humanité.

En ce qui concerne le problème de la compréhension, partons de Rickert. Saisissons-nous la vie psychique des autres directement ou par l'intermédiaire de significations ? Si on accepte les principes de Rickert (les phénomènes psychiques sont entièrement assimilables à ceux de la nature, la signification dérivée des valeurs est transcendante au réel), on se refusera difficilement à sa conclusion. Au reste, lorsque Scheler que critique Rickert, parle de participer à la conscience de l'autre, il songe aux « actes » de l'esprit, et il met à part expressément les impressions liées aux états corporels. Et, plus généralement, si on écarte toute hypothèse métaphysique ou mystique, il faut dire, sans doute, qu'on ne revit jamais l'état de conscience d'autrui.

Les véritables questions sont donc au-delà. Elles portent d'abord sur les rapports du significatif au psychique, de l'esprit à la vie. Ces questions comportent, à notre sens, une solution susceptible de vérité. Mais il faudrait supposer admise une certaine méthode de philosophie. Il est inutile d'esquisser sur ce point un dialogue qui devrait être celui de philosophies totales.

Mais en laissant de côté l'immanence ou la transcendance de la signification à la vie, la priorité du sujet vivant ou pensant, on peut isoler des problèmes qui, en dépit de la différence des vocabulaires, s'imposent à tous. Les consécutions historiques sont compréhensibles, les faits sont inséparables d'ensembles, nous pouvons donc comprendre les phénomènes historiques soit en les rattachant à leurs antécédents, soit en les intégrant dans ces ensembles. D'où une double série d'interrogations : d'une part,

quelle est la différence entre la succession psychique et la relation scientifique ? D'autre part, est-il possible de vérifier la validité de la proposition qui exprime une saisie compréhensive ? La première série d'interrogations nous renverrait à nouveau à des difficultés métaphysiques, elle exigerait rapprochement et distinction de l'art et de la science. Quant à la deuxième série, nous l'avons rencontrée dans le chapitre précédent et elle prend place dans la critique de la connaissance historique. Nous n'avons qu'à rappeler les analyses précédentes : *pluralité des plans d'interprétation* (Simmel), *équivoque des interprétations* sur chaque plan (Simmel et Weber). D'où, pour une critique soucieuse de vérité, l'obligation de rechercher les conditions dans lesquelles les relations intelligibles comportent une vérification. La seule réponse explicite est celle de Weber : la vérification des compréhensions partielles par la causalité (ou acceptation de la subjectivité des interprétations qui précèdent la relation causale). Mais cette solution implique, pour être généralisée, qu'on réduise tous les faits historiques à des événements psychiques.

Implicite, il existe cependant une autre solution, celle de Dilthey, à savoir la vérification par la reprise de la totalité et l'immanence des idées au vécu. En ce cas, la réalité du passé pénétrerait en quelque sorte dans l'esprit de l'historien. Opposition décisive en un double sens : l'historien apparaît comme réceptif ou comme créateur, l'accent est mis sur l'esprit objectif ou sur le sujet de la science, et d'autre part, la vérité est soit sur le plan de l'entendement, partielle et construite, soit sur le plan de la vie, totale et donnée.

Ces indications sont sans doute vagues et peut-être obscures. Malgré tout, nous en avons dit assez pour suggérer la portée des rapprochements que nous avons esquissés entre nos auteurs. L'un, satisfait de distinctions logiques, reste à la surface (Rickert); un autre se contente de consacrer par la métaphysique et de commenter littérairement les difficultés véritables, ou enfin d'assurer à l'histoire une vérité d'expression (Simmel); un troisième, pénétré d'une certaine vision du monde historique, traduit celle-ci en termes positifs, sans se rendre compte que, au même degré que les systèmes qu'il rejette, il suppose admis un dogmatisme métaphysique. Seul Weber présente une théorie cohé-

rente, mais elle n'atteint qu'à une vérité partielle sur un plan unique du réel.

En ce qui concerne la causalité, la confrontation est rendue plus difficile parce que certains n'acceptent pas l'idée d'une causalité en histoire. Rickert a seulement posé la question : la causalité historique doit valoir pour une consécution unique ; il a suggéré une solution abstraite : l'analyse de deux termes de la relation permettrait peut-être de saisir les liens valables universellement entre des éléments de la cause et des éléments de l'effet. La causalité historique, dans la doctrine de Weber, résulte de raisonnements de probabilité, grâce à une discrimination rigoureuse, mais toujours relative, des ensembles et des accidents. Au contraire, Simmel et Dilthey en viennent, par des voies différentes, à nier la causalité historique : Dilthey parce que la causalité lui paraît convenir aux seuls phénomènes de la nature, Simmel parce que la causalité est au niveau des éléments en interaction. L'un et l'autre, en des langages différents, posent une antinomie entre les relations intelligibles et les rapports de causalité.

La complexité des relations entre l'historien et son objet, le présent et le passé, apparaît chez tous nos auteurs. Mais elle prend, selon le cas, une valeur toute différente. Dans l'œuvre de Dilthey, si la science historique dépendait d'une volonté actuelle, la valeur de la science serait du même coup remise en question. Les cadres de notre expérience doivent être empruntés à la matière elle-même, et non dérivés de nos préoccupations personnelles. Dans la logique de Rickert, le même problème se pose en termes de valeur : comment faire coïncider notre système de valeurs et celui des époques étudiées ? Comment nous contenter d'une histoire particulière et comment dépasser celle-ci ? Max Weber, au contraire, a, dès l'abord, reconnu et accepté le décalage du passé et du présent. C'est nous qui posons les questions ; les faits n'ont qu'à répondre : chaque époque doit écrire son histoire. Simmel enfin, puisqu'il a renoncé au vrai, accepte que le présent se mette au service du passé. Il ne voit dans ce renversement de l'attitude vitale qu'une singularité de la vie, qui se détache pour contempler.

Ramassons en une formule unique l'essentiel de cette confrontation, en posant à nos auteurs une seule question : quelle est la

démarche de l'historien qui fonde l'objectivité de la science ? Simmel répondrait : l'établissement des faits, Rickert, la sélection des faits, Weber, les relations causales et Dilthey la constitution des totalités.

Ces premières analyses justifient en tout cas la conclusion suivante : peut-être n'avons-nous pas le moyen de choisir une solution de manière objective. Mais les diverses doctrines abordent nécessairement les mêmes problèmes, auxquels elles donnent les diverses solutions logiquement concevables.

*
**

Reprenons la question centrale, celle de l'objectivité. La solution de Simmel est-elle acceptable ? Nous avons vu qu'elle n'est qu'une espèce d'abdication. Si seuls les faits sont objectifs, il n'y a pas de science historique. L'histoire artistique, telle qu'il l'a conçue et pratiquée, est sans doute une forme possible de la reconstitution du passé. Sur le plan de la critique, nous devons dépasser cet esthétisme résigné. La solution de Rickert est-elle valable ? Nous avons indiqué plus haut que, en fait, elle est purement abstraite. Car il serait nécessaire d'utiliser le système des valeurs de l'époque même dont on écrit l'histoire. Or, pour le retrouver, il faudrait que l'histoire fût déjà faite. De plus, suffit-il de l'accord sur les valeurs formellement définies ? En réalité, selon la hiérarchie qu'on établit entre elles, selon le contenu qu'on leur donne, la perspective sur le passé change. Enfin, cette théorie ne se suffit pas à elle-même, elle exige comme complément la conception de Weber. Nous en arrivons à une antinomie fondamentale, celle de Max Weber et de Dilthey qu'on pourrait résumer ainsi : l'objectivité appartient-elle à l'histoire partielle ou à l'histoire totale ? Cette interrogation semble solidaire de la contradiction que nous avons aperçue à chaque instant entre subjectivisme et objectivisme. Quel est le rôle respectif de l'esprit objectif et de l'esprit individuel du savant dans l'élaboration de l'expérience historique ? Quelle est la relation de l'historien au passé ? Sélections, concepts, ensembles, tout dans la philosophie de Dilthey émane de la réalité elle-même. Au contraire, sélections, concepts, ensembles, tout cela vient de l'historien dans la théorie de Weber (et aussi de Rickert et de

Simmel). Certes, tous deux reconnaissent au réel les deux mêmes caractères fondamentaux : le réel est intelligible, il est « total » (c'est-à-dire compréhensible par totalité). Mais les types idéaux sont des concepts positifs de totalité, parce qu'ils sont partiels et que l'historien accepte qu'ils le soient. Ils dégagent un caractère du tout ou, au mieux, ils permettent d'embrasser le tout d'un certain point de vue. Au contraire, l'historien à la manière de Dilthey croit saisir les « tous » eux-mêmes à la source de leur unité.

Dans la pratique, l'opposition de Weber et de Dilthey conduit à des méthodes différentes. L'un cherche à recomposer les ensembles, à mettre les différents traits à leur place, à leur donner une importance proportionnée à leur signification réelle. L'autre, au contraire, souligne brutalement certains aspects du passé, les détache pour les étudier à part, sans prétendre ni épuiser les interprétations possibles, ni reconstruire l'ordre même du donné.

Logiquement, il est facile de voir que Weber a raison et Dilthey tort. Certes, comme beaucoup d'historiens, celui-ci a l'impression que le passé lui-même s'exprime dans son récit. Il se figure emprunter au devenir les cadres de l'expérience. Mais, en fait, la diversité des concepts organisateurs selon les historiens, le renouvellement des visions historiques confirme la solution théorique. Encore une fois, logiquement, la décision est certaine : du moment qu'il y a choix (et qui pourrait se vanter de conserver tous les faits ?), du moment que l'intelligibilité de l'histoire est équivoque, la validité des ensembles historiques ne saurait se fonder sur l'adéquation entière de la science au réel.

Cette solution comporte deux réserves. D'abord il faudrait analyser la modalité propre des jugements historiques. La prétention à la vérité universelle pourrait être qualifiée de préjugé lorsqu'il s'agit d'histoire. Bornons-nous donc, provisoirement, à dire que la logique de Weber est vraie dans la mesure où l'on pose l'idéal d'une science de relations, valable pour tous, et où l'on fait abstraction de postulats métaphysiques.

Quant à la seconde réserve, elle se dégage d'elle-même, si on cherche la possibilité d'une synthèse de Weber et de Dilthey. Les problèmes du relativisme, ceux de Dilthey, se posent nécessairement (même si on accepte la logique de Weber), pour tous les jugements (jugements de valeurs, par exemple) qui sont au-

delà des relations causales. De plus, il faudrait déterminer jusqu'où va la possibilité de démontrer les relations causales, si les relations intelligibles sont susceptibles d'être vérifiées. Dans le cas où la causalité ne suffirait ni pour organiser l'ensemble du passé, ni pour satisfaire toute notre curiosité, dans le cas où notre compréhension resterait inévitablement liée à la situation actuelle de l'historien, on serait obligé de dépasser la doctrine de l'entendement. Et alors on retrouverait la réponse de Dilthey, c'est-à-dire au fond celle même de Hegel. Non que les analyses de Dilthey soient toutes à ce niveau, mais, puisqu'on n'invoque ni la causalité, ni l'art, ni les postulats métaphysiques, il ne reste pas d'autre recours que la vérité de la totalité (c'est-à-dire Hegel et non Kant).

Peut-être avons-nous ainsi découvert pour ainsi dire une dialectique naturelle du problème historique. L'histoire naît des interrogations qu'adressent au passé des êtres qui continuent à vivre et à créer. Elle est donc primitivement aussi subjective que l'intérêt qui anime l'historien. Le premier dépassement est le fait du savant ; on cherche à isoler des relations valables, à expliquer les événements, à détacher l'expérience du passé de la personne qui l'élabore. On voudrait retrouver ce qui a été, reconstruire le passé non en une vue perspective, mais selon une vérité universelle. Peut-être un tel effort est-il condamné à ne pas aboutir : monde d'objets éparpillés à l'infini, rattachés par le seul fil de la causalité, monde de significations équivoques, l'histoire se prête toujours à de nouvelles interprétations. Toute les grandes œuvres ont une histoire posthume qui est celle de leurs commentateurs et qui ne finira qu'avec l'humanité elle-même. D'où à la fois le danger du relativisme intégral et la volonté de rationalité totale. Dilthey n'a su ni éviter celui-là, ni affirmer celle-ci, Weber a reconnu l'antinomie, mais il a accepté joyeusement l'incertitude, parce qu'il était assuré du vrai limité et parce qu'il ne devait pas y avoir de solution, afin que l'homme fût libre.

CONCLUSION

L'historisme (nous appelons ainsi la doctrine qui proclame la relativité des valeurs et des philosophies aussi bien que de la connaissance historique) s'est développé à partir du criticisme. Comment expliquer cette évolution ? Est-il possible d'en saisir la logique immanente ? Nous tâcherons de dégager les résultats de la période que nous venons d'étudier en répondant à ces questions.

En un sens, l'historisme est déjà présent chez Dilthey, chez Weber, chez Simmel. Le premier reconnaît la diversité des époques et des types d'hommes, l'intégration des valeurs et des philosophies dans des ensembles originaux qui expriment les transformations imprévisibles de la vie créatrice. Weber affirme l'incessante nouveauté des valeurs par lesquelles les hommes se choisissent leur destinée et renouvellent la compréhension du passé. Simmel lui aussi subordonne les formes de la culture au devenir d'une force irrationnelle, la vie.

Cependant, ces germes de relativisme et d'irrationalisme ne s'épanouissent pas encore. Entre le criticisme et l'historisme contemporain, on aperçoit une double opposition. En une formule excessive, mais commode, on pourrait dire : le criticisme croit à la science (et à la critique), non à la philosophie, l'historisme croit à la philosophie mais non à la critique et pas toujours à la science. Weber, Dilthey, Rickert, Simmel, chacun à sa manière, mettent en doute la possibilité d'une philosophie vraie universellement. Et ils admettent tous quatre comme incontestable la vérité de la science positive et de la logique qui lui correspond. Weber sépare des problèmes philosophiques, peut-être insolubles, les problèmes logiques dont la solution est incluse dans la science elle-même. Il suffit en droit d'observer la pratique de l'historien pour reconnaître la nature des concepts et des catégories. Rickert, nous l'avons vu, oppose toujours la réflexion transcendantale, source de vérité univer-

selle, à la double tentation du psychologisme et de la métaphysique. Simmel et Dilthey distinguent aussi la logique de la connaissance (ou la critique) des constructions métaphysiques. Efforts pour penser l'univers intégral à travers quelques concepts ou pour s'élever à une saisie objective de la totalité, ces constructions sont l'expression de personnes ou de tempéraments, elles varient avec les individus et l'histoire. Elles ne sont ni vraies, ni fausses, mais plus ou moins riches et profondes.

Cette foi et ce scepticisme sont également des obstacles au relativisme. Car, s'il existe une connaissance universelle du passé humain, si la philosophie est immédiatement extérieure à la science, le relativisme paraît à la fois moins étendu et moins redoutable. Au contraire, le fait du devenir prend pour la philosophie une signification décisive à partir du moment où l'on prétend à une philosophie vraie, car il importe alors de démontrer que l'individu, prisonnier d'un passé, d'un temps, d'un langage, est malgré tout capable d'une philosophie valable au-delà de son horizon limité.

Ainsi le relativisme intégral est lié à la renaissance d'une philosophie. C'est par opposition à la phénoménologie de Husserl que se définit et se développe la philosophie historique. Et ces deux mouvements mènent également à Heidegger qui cherche à les unir, de manière à dépasser l'antinomie. La philosophie de l'homme historique nous élèverait au-dessus du relativisme de l'homme dans l'histoire.

Dès la période que nous étudions, l'influence, ou plutôt la présence de Husserl, se manifeste. En un sens, Dilthey veut dépasser, comme lui, la *Weltanschauung*, la conception du monde qui traduit la pensée individuelle et rassemble, en une vision originale, les résultats provisoires des sciences et les données permanentes de la situation humaine. Mais parce que la vie est première, parce que l'homme ne se connaît qu'au travers de ses œuvres, cette « philosophie des philosophies » n'est qu'une histoire. Par suite, non seulement elle n'atteint ni au système, ni à la totalité, mais elle risque de glisser elle aussi dans la relativité, car la science du passé, la saisie objective des conceptions du monde se déroule dans le temps, elle est à son tour partielle et provisoire, elle est historique bien qu'elle élargisse les pers-

pectives et enrichisse l'existence vécue par la participation à d'autres existences connues ou rêvées.

Ce n'est pas ici le lieu d'étudier la renaissance de la philosophie et le déclin du scientisme dans l'Allemagne contemporaine. Nous avons seulement à analyser la contribution apportée par les doctrines que nous avons étudiées à cette évolution philosophique. Cette contribution peut se résumer par l'idée que nous venons d'indiquer à propos de Dilthey : la relativité de la connaissance historique. Car reconnaître cette relativité, c'est rompre avec l'universalité scientifique, avec le primat et la suffisance de la critique, c'est consacrer à la fois la nécessité et peut-être l'impossibilité d'une philosophie. Comment s'explique cet échec du criticisme ? Est-il accidentel, explicable par des raisons sociales, ou, au contraire, inévitable et vrai ?

D'abord les philosophes critiques, par le fait même qu'ils réfléchissaient sur la connaissance historique, ont été amenés à mettre au jour le rôle de l'historien dans la construction de l'expérience historique. Même Rickert, qui aboutit à l'objectivité de la science, souligne la sélection par les valeurs. En fait, on a retenu davantage cette évolution des systèmes de référence que l'universalité de droit, fondée soit sur une table des valeurs formelles, soit sur l'accord empirique à l'intérieur d'une société déterminée. Plus encore, Weber, Dilthey, Simmel mettent en lumière le lien de la rétrospection au présent de l'historien, le rôle actif du savant qui choisit et organise. Dans ces conditions, même si on maintenait en théorie l'universalité, l'influence s'exerçait dans le sens de la relativité.

Mais il y a plus : les diverses conceptions de la critique que nous avons exposées, se sont révélées, l'une après l'autre, impossibles. La critique « coordonnée » de Simmel n'est qu'une pseudo-critique : si l'on oppose l'histoire réelle et la connaissance que nous en prenons, il reste peut-être à analyser les rapports de ces deux univers, à justifier la vérité de la science, mais ni cette analyse ni cette justification ne sont au niveau d'une critique. Il aurait fallu, pour qu'il en fût autrement, dissoudre la réalité en soi, atome d'abord, devenir vital ensuite. Confrontée avec l'absolu, la construction de l'historien n'a plus que la valeur d'une œuvre d'art. Et la critique de la raison historique disparaît en même temps que la science du passé. (Au reste si

l'on acceptait une critique psychologique, elle serait partie d'une doctrine pragmatiste ou évolutionniste, elle ramènerait donc, par une autre voie encore, à l'histoire des catégories et à l'impossibilité d'une réflexion transcendente supra-historique).

La méthodologie de Rickert construit sans doute un système clos, qui garantit la vérité de la science historique. Mais, nous l'avons vu, le succès est tout apparent, l'objectivité reste limitée à une époque et à une culture (et encore, à supposer que l'accord formel sur les valeurs suffise et que l'accentuation du récit ne varie pas selon les préférences concrètes de l'historien). D'autre part, la philosophie des valeurs nécessaires à la philosophie de l'histoire est postulée (ou démontrée logiquement), mais non découverte dans le réel. Transcendantes au devenir, ces valeurs formelles sont étrangères à l'historien abandonné ainsi à l'évolution des morales, des arts, des régimes politiques, etc... Et la connaissance du passé, en dépit des intentions de Rickert, participe davantage de ce devenir que de cette fixité.

Weber impose précisément cette interprétation de Rickert, puisqu'il renonce à toute sélection objective et qu'il concentre l'objectivité sur les relations causales. Dès lors, le perpétuel renouvellement des sciences culturelles est souligné joyeusement, parce qu'il illustre la fécondité de l'esprit et la liberté de l'homme, sans compromettre la rigueur scientifique fondée à la fois sur l'établissement des faits et la détermination des causes.

Enfin, la critique de la raison historique de Dilthey est immédiatement prisonnière de la relativité historique, puisque c'est dans l'histoire que l'homme prend conscience de lui-même et réfléchit sur la connaissance de soi. La vie est première, la réflexion transcendente ne découvre pas des formes universelles qui garantiraient une science valable pour tous, elle met au jour les formes dans lesquelles s'exprime l'effort de la vie vers la création et la conscience. La critique confirme le caractère historique de l'homme qui pense le monde et se pense lui-même.

Tous nos auteurs aboutissent ainsi à la relativité de la science historique, et en ce sens la tentative de la critique de la raison historique se termine par un échec. On ne parvient pas à démontrer, par la réflexion transcendente, la vérité supra-historique de la science du passé, car cette vérité est solidaire de la vérité morale et culturelle, en un mot de la vérité philosophique. Si, en

apparence, Rickert évite cette solidarité, c'est qu'il élude le problème de l'histoire, du seul fait qu'il se donne le sujet transcendantal et les valeurs universelles. Or, le philosophe, en réfléchissant sur l'histoire, cherche précisément à élever l'individu au-dessus de sa particularité, l'être dans le devenir au-dessus du temporel. Si on s'accorde, par hypothèse, le moi universel et les valeurs éternelles, il subsiste des problèmes logiques, mais non plus un problème philosophique de l'histoire, car celui-ci est déjà résolu, et pour l'individu et pour le philosophe.

Ce qui importe donc, ce n'est pas que la logique parte du sujet ou de l'objet comme nous le disions au début. L'essentiel est le choix entre sujet transcendantal et sujet historique, objet transcendantal et objet historique. Et, sur ce point, nous trouvons d'un côté Rickert et de l'autre Dilthey, Simmel et même Weber (à son insu). Ils reconnaissent tous trois que le problème se pose dans les mêmes termes au savant et à l'individu. Comment l'historien qui appartient au devenir qu'il retrace, arrive-t-il à écrire une histoire qui puisse être vraie pour tous ?

Sans doute, si la logique d'une science était incluse dans la science elle-même, la critique de la raison historique, conçue comme une méthodologie, pourrait se désintéresser du problème de la relativité historique. Mais il n'en va pas ainsi. Pour les sciences morales et sociales, la simple observation prouve que la méthode employée, les concepts utilisés varient avec les philosophies auxquelles adhèrent les historiens. Certes, sur certains points, un accord général est possible : les procédés valables pour l'interprétation des textes ou l'établissement des faits sont aujourd'hui dans une large mesure bien commun de tous les chercheurs. En ce qui concerne même certaines démarches liées soit à l'optique de l'historien, soit à la nature du réel, on pourrait invoquer, sinon un accord de fait, du moins un accord de droit, dont la preuve serait cherchée dans la pratique (idéale). Mais cet accord n'irait pas au-delà de rapports partiels. Dès qu'il s'agit d'une vision historique totale, on retombe dans des conflits que la science ne saurait résoudre parce qu'ils lui sont antérieurs et supérieurs.

Dans ces conditions, le seul énoncé légitime du thème critique, lorsqu'il s'agit de la raison historique, est bien celui de Weber : non pas « à quelles conditions la science historique est-elle

valable universellement ? » mais « quelles parties de la science historique sont valables universellement ? ». En d'autres termes, quels résultats sont indépendants de la perspective particulière que commandent l'époque et la philosophie de l'historien. *La critique de la raison historique détermine les limites et non les fondements de l'objectivité historique.*

Dans l'évolution de la philosophie de l'histoire, la période critique marque moins un début qu'une suite, puisque nos auteurs reprennent en termes positifs des idées traditionnelles. Initiateurs parfois en tant que logiciens, ils restent, en tant que philosophes, tributaires du passé, ils retrouvent en dernière analyse l'opposition entre les visions rétrospectives et l'unité du devenir humain. Plus précisément, ils reconnaissent deux antinomies fondamentales, que nous avons indiquées maintes fois, d'une part entre la relativité historique, qui semble un fait, et la vérité universelle, exigée par la raison, d'autre part entre les perspectives individuelles, partielles et multiples, et la totalité de l'évolution.

Il serait injuste pourtant de mesurer Dilthey et Weber seulement par rapport au passé. Leur doctrine de l'homme historique ne se définit pas par la seule opposition à l'« esprit absolu » de Hegel ou à l'« ego transcendantal » de Husserl. Pour compléter notre analyse, il aurait fallu tenir compte aussi de Nietzsche, c'est-à-dire de la volonté moderne de philosopher dans l'histoire et le réel, et non dans l'éternel. L'homme dont on prétend exprimer la situation, auquel on apporte une doctrine ou une table des valeurs, n'est pas un moi transcendantal, un esprit pur qui édifie la science positive, mais un être concret, citoyen, poète ou marchand, homme de foi et d'action, un homme singulier placé dans des circonstances uniques. En ce sens, Dilthey est à l'origine de la philosophie allemande contemporaine, philosophie de et pour l'individu. Et Weber fut par excellence un philosophe (bien qu'il se défendit de l'être), puisqu'il a réfléchi sur les conditions de la politique, les nécessités du choix, c'est-à-dire sur le sort de tous et de chacun.

Ce livre n'est donc qu'une introduction. Dans l'ordre dogmatique, il conduit à un autre livre qui reprendrait l'idée de Weber : les limites de l'objectivité historique. Dans l'ordre historique, il conduit à l'historisme contemporain, à la phénoménologie et à

l'Existenzphilosophie. Pris en lui-même, il aurait atteint son but s'il avait justifié un principe : la critique (au moins quand il s'agit de sciences morales), ne remplace ni n'évite les décisions philosophiques ; s'il avait suggéré une méthode : l'interprétation immanente des doctrines permet, par la fidélité, le dépassement et confirme un certain privilège de la pensée rétrospective.

NOTE A. — SUR LA PSYCHOLOGIE ANALYTIQUE

L'exposé de Dilthey comporte les difficultés suivantes¹ :

1) Dans quelle mesure le *Zusammenhang*, l'ensemble, peut-il être saisi ? On trouve sur ce point dans la correspondance entre Yorck et Dilthey une longue discussion (p. 202-205). Le premier aurait voulu que l'ensemble fût saisi intuitivement, que la certitude de cette intuition eût seule besoin d'être confirmée et élucidée progressivement. Au contraire, Dilthey maintenait qu'en raison de la limitation du champ de l'attention, nous ne saisissons d'abord qu'une partie de l'ensemble. Dans le souvenir, il se découvre à nous tout entier. Le problème, dans la philosophie de Dilthey, n'a pas une grande importance. En fait, la connaissance de l'ensemble ne saurait être dite immédiate puisque toute observation intérieure est intellectuelle et implique les procédés élémentaires de la pensée silencieuse. D'autre part, les opérations de l'esprit ne sont jamais, aux yeux de Dilthey, accompagnées de la conscience d'elles-mêmes (V, p. 184 et VII, p. 37). De l'ensemble nous avons une obscure conscience (*dunkles Innewerden*). Pour le retrouver, il faut fouiller les profondeurs obscures de la vie psychique, sans que cette exploration progressive compromette la certitude de la réalité de l'ensemble.

2) Une deuxième difficulté semble tenir à la confusion du sujet et de l'objet de la connaissance. L'ensemble psychique est-il l'un ou l'autre, est-il moyen ou fin ? Cette apparente confusion est solidaire de la doctrine de Dilthey. L'ensemble psychique est l'équivalent du sujet de la philosophie kantienne ou rationaliste. Il est en même temps objet de la science psychique. (De même que le moi kantien est découvert par la réflexion transcendente). L'ensemble est aussi moyen de connaissance, puisque, une fois la structure psychique découverte, nous l'utilisons pour comprendre les autres. (V, p. 172).

3) La plus grande difficulté concerne les relations des deux psychologies. La nouvelle psychologie doit-elle éliminer l'ancienne, comme le vrai le faux ? Yorck, plus métaphysicien, affirmait que la méthode constructive vaut pour les réalités « palpables », la méthode analytique pour les réalités totales, spirituelles. C'est là une des tendances de Dilthey, visible en particulier dans le

(1) L'étude de Dilthey fut âprement critiquée par Ebbinghaus, *Über erklärende und beschreibende Psychologie*. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. Bd. IX, Heft 8 et 4, 1895.

chapitre V des *Ideen*. Mais, au début, il indique des combinaisons possibles. Les deux psychologies finissent par se rencontrer (V. p. 184), la nouvelle psychologie s'achève par des hypothèses, alors que l'autre commence par là (V. p. 175). Aussi bien ces compromis ont-ils leur origine dans la pensée de Dilthey, car tout n'est pas structurel, à ses yeux, dans la vie de l'âme. Il laisse une place aux associations mécaniques et parfois il s'exprime comme si l'ensemble acquis agissait par l'intermédiaire des associations (V. p. 238). Dilthey qui ne voulait pas une nouvelle métaphysique mais un positivisme authentique, aurait été peu sensible à cette difficulté.

4) De même, en ce qui concerne le naturalisme des *Ideen*, Dilthey rapproche la vie psychique de la vie animale, la finalité spirituelle de la finalité biologique. Au reste, c'est la finalité psychique qui est première. C'est dans la structure de l'âme que l'on découvre la finalité que l'on projette ensuite dans la vie organique pour la comprendre. Le primat de la finalité psychique n'empêche pas que l'homme n'apparaisse dans les *Ideen* comme l'épanouissement de la finalité biologique. En ce sens, il ne convient pas de mettre en doute, mais au contraire de souligner le naturalisme de Dilthey. Il combattait l'absolutisme des sciences naturelles, non l'absolutisme de l'esprit positif. Il se réjouissait de donner une forme darwinienne à des théories de l'esprit. Si l'on interprète la doctrine de Dilthey par référence à la psychologie de l'auteur, il n'y a donc pas de problème. Si l'on pose la question par rapport au présent, il faudrait d'abord définir rigoureusement le naturalisme. Cette difficulté d'interprétation n'existe donc que pour les philosophes allemands contemporains.

NOTE B. — HUSSERL ET DILTHEY

La lecture des *Logische Untersuchungen* fit certainement une grande impression sur Dilthey. Mais celui-ci, enfermé dans sa manière de philosopher, en dépit de sa souplesse d'esprit, vit avant tout dans ce livre la réalisation d'une théorie descriptive de la connaissance, telle qu'il la désirait depuis longtemps. Aussi en vint-il à utiliser, dans ses analyses, certains résultats de Husserl : par exemple la présence d'un élément représentatif dans tout état de conscience est plus facile à démontrer à l'aide de l'idée de l'intentionnalité. (Dilthey emploie le terme de *Verhalten* qui correspond selon les cas à l'intentionnalité ou à la noesis. Car Dilthey ne fait pas la distinction entre ces deux termes, pas plus qu'entre noema et objets extérieurs). La réciprocité de l'intuition et du concept est confirmée par la formule de l'*Erfüllung*. L'assimilation du processus de la connaissance à un processus susceptible d'être décrit en termes psychologiques, se prêtait à une transposition du

vocabulaire phénoménologique. Mais rapidement l'opposition devait se manifester. La vraie manière de se connaître, aux yeux de Dilthey, est la méthode indirecte par l'intermédiaire des œuvres. D'autre part, on ne peut pas retourner en deçà de l'ensemble psychique sans retomber dans l'erreur des néo-kantiens, dans la métaphysique, au fond dans la scolastique. Toute analyse philosophique qui s'efforce d'atteindre à des éléments, commet inévitablement cette erreur. Les deux témoignages contradictoires de Dilthey sur Husserl s'expliquent donc aisément. (VII, p. 10, 14, 237).

Quant à la polémique de Husserl en 1911 (*Philosophie als strenge Wissenschaft*), elle touche à une opposition plus profonde. L'un et l'autre, en un sens, désirent une philosophie scientifique. L'un et l'autre reconnaissent la théorie de la science comme scientifique, la *Weltanschauung* comme non scientifique. Mais la phénoménologie devrait permettre de constituer une philosophie scientifique qui fût autre chose qu'une théorie des sciences. Une telle philosophie, Dilthey, en dépit de ses intentions, n'en a pas. Car, concrètement, on ne connaît la vie que par la compréhension, c'est-à-dire historiquement. Et l'effort pour définir la vie d'une manière supra-historique ne va pas au-delà d'une théorie générale des catégories, puisque la vie est indéterminable, insaisissable, imprévisible.

L'opposition tient sans doute en première analyse à l'antithèse, primat de la vie et primat de la pensée. Non que Husserl ne parte de la vie, mais le mouvement de la vie à la philosophie est, dans la phénoménologie, accompli une fois pour toutes par l'*epoché*, en ce sens que chacun peut l'accomplir à son tour, et ainsi accéder au champ universel et éternel de la méditation philosophique. Au contraire, le mouvement de la vie à la philosophie est chez Dilthey historique, il se développe historiquement, et ses résultats n'échappent pas davantage à l'évolution, seule est supra-historique la théorie de la connaissance. Disons encore, en d'autres termes, qu'il n'y a dans la philosophie de la vie ni esprit absolu, ni ego transcendantal, la vie s'élève à la pensée, à la critique du monde et de soi-même, mais il n'y a jamais de conquête assurée, parce que l'histoire continue.

NOTE C. — SUR LA LOGIQUE DE DILTHEY

Nous n'exposons pas longuement la logique de Dilthey, d'abord parce qu'elle nous éloignerait de notre objet central, la philosophie de l'histoire, ensuite parce qu'elle n'est pas la partie la plus intéressante de la doctrine de Dilthey. Car il n'a jamais été un logicien, et ses analyses de théorie de la connaissance sont toujours un peu grossières. Les thèmes et les intentions sont clairs. A l'origine,

la pensée silencieuse, antérieure au langage, élucide les données primitives. La pensée discursive, liée au langage, n'est, elle aussi, qu'élucidation et non création. Les relations sont immanentes à l'intuition. Il existe une sorte de réciprocité entre intuition et concept, celle-là ayant besoin de celui-ci pour devenir claire et, en revanche, celui-ci ne prenant sa signification que dans et par celle-là, (Dilthey a voulu ensuite préciser cette idée grâce au concept de l'*Erfüllung*), VII, p. 38-40, 43-44. Mais Dilthey distingue mal entre deux idées : ou bien les relations sont présentes dans la matière sensible, ou bien elles viennent de l'ensemble psychique qui les projette dans l'image de la nature que construisent les sciences physiques. Cette dernière formule correspond, semble-t-il, à la pensée de Dilthey dans l'*Introduction* et dans les *Ideen* (au moins partiellement). Dans le tome VII, l'autre interprétation s'impose. Pour rétablir alors la transcendance de la science construite, il faut parler de l'ensemble extérieur auquel on rapporte les phénomènes (cette expression est d'ailleurs obscure). La même incertitude se retrouverait dans le cas de la métaphysique : celle-ci est-elle anthropomorphique en ce sens qu'elle unit le monde avec des liens humains, ou dépassement des limites de la science objective dont les relations sont intérieures aux choses, mais relatives à la perception que nous en avons ?

Ajoutons enfin que le progrès de la connaissance dans son ensemble est décrit dans cette logique nouvelle en termes psychologiques, il est le fait d'une exigence, éprouvée par l'esprit, d'épuiser la connaissance du donné, de rendre celui-ci totalement clair.

NOTE D. — MÉTAPHYSIQUE ET PHILOSOPHIE

La pensée de Dilthey, en ce qui concerne la métaphysique et la philosophie, reste au fond assez obscure. La métaphysique est un genre historique né à une certaine date et destiné à disparaître. Mais si toute philosophie tend à un système intégral, comment éviterait-elle la métaphysique, c'est-à-dire une science de principes premiers ?

On aperçoit nettement dans la pensée de Dilthey un certain agnosticisme. Car il conserve la chose en soi : nous ne connaissons de la réalité naturelle que les phénomènes, puisque le choc, l'effort inhibé nous révèle une réalité insaisissable en elle-même (I, p. 419, VIII, p. 187). La philosophie devrait donc renoncer à une connaissance absolue de la nature.

Les sciences de l'esprit ne sont pas phénoménales au même sens puisqu'il n'y a plus ici de distinction entre l'être et le paraître, l'apparence et la réalité. Mais une autre limitation est inévitable : la vie est multiple (*mehrseitig*) et nous n'en saisissons jamais qu'un

aspect, et, de plus, elle n'est, en elle-même saisissable que par compréhension (c'est-à-dire indirectement et rétrospectivement). Nous est-il donné d'atteindre au système, à la totalité, ou même simplement à une connaissance universellement valable d'un passé partiel ?

Et pourtant la conscience métaphysique, la conscience philosophique sont éternelles (I, p. 363, 386, II, p. 496, 498). Faut-il songer à l'éternité de la réflexion sur les problèmes de la destinée, problèmes inévitables encore qu'insolubles ? Peut-être, car Dilthey était trop incroyant pour que cet échec lui pesât beaucoup. Faut-il admettre un état d'âme (*Stimmung*) métaphysique qui aboutirait toujours à des constructions provisoires ou particulières ? Faut-il entendre que l'effort vers la totalité est humain ? Mais en ce cas, nous l'avons vu, l'histoire ne remplace pas ce qu'elle a détruit. Peut-être faut-il croire que sont éternelles avant tout « l'énergie logique » et la volonté de remettre tout en question : essai d'organisation intellectuelle et de critique, l'effort de prise de conscience serait l'essence de la philosophie, et une telle philosophie n'aurait pas besoin d'une théorie des premiers principes, car l'ontologie ne serait qu'une cristallisation de l'intention originelle de la philosophie, avant tout morale et critique ?

Certains disciples de Dilthey, Misch en particulier, ont cherché à démontrer que la philosophie est à la fois née dans l'histoire et inséparable de la nature humaine à la différence de la métaphysique, qui est un genre périssable, parce qu'elle connaît la seule pensée contemplative et non le mouvement authentique de la vie vers l'expression et la conscience. Mais si intéressante que soit cette tentative, elle passe à côté de la difficulté fondamentale : car que peuvent l'« énergie logique » et la critique, si la chose en soi nous est à jamais cachée, et la vie toujours historiquement, partiellement, indirectement connaissable ? La « critique radicale » a beau être différente des conceptions spontanées du monde, comment arrive-t-elle à la certitude, à la science, si longtemps qu'elle est privée du vrai et livrée à l'histoire ?

NOTE E. — LE CONCEPT DE VIE

(dans la philosophie de Dilthey)

On demandera comment il faut entendre dans la doctrine de Dilthey le concept de vie. Mais, en fait, son intention est de se refuser à toute définition, parce que l'unité psycho-physiologique, la conscience de la vie est la donnée première et inépuisable. Ensuite seulement nous nous découvrons corps et âme et apprenons à distinguer. Dans ces conditions, toutes les discussions sur les différents concepts de vie, mécanisme ou vitalisme, biologie ou métaphysique, sont extérieures à la pensée très simple de Dilthey. Nous n'avons pas à analyser ou à définir la vie, parce qu'elle constitue le

point de départ de la philosophie. Pas davantage nous ne devons nous efforcer de saisir la vie elle-même, car elle n'est accessible à la pensée que lorsqu'elle a pris forme en s'exprimant. La vie reste la source obscure et indéterminée de l'histoire.

Il convient d'ajouter que la vie à laquelle songe Dilthey est totale, si l'on peut dire, et non individuelle. Il la qualifie toujours d'ensemble : ensemble des hommes, présents et passés, ensembles des générations et des époques, ensemble de l'histoire universelle. On peut voir dans ces indications la tendance de Dilthey à un certain panthéisme. (Dilthey aurait adhéré, dans la mesure où il aurait adopté une conception du monde, à l'idéalisme objectif). D'autant plus que la vie est toujours solidaire d'un certain univers : un être vivant se définit aussi par son milieu.

Ce qui est essentiel dans la doctrine de Dilthey, c'est que philosophie de la vie et philosophie de l'histoire soient unies parce que la vie, totale et créatrice, est historique. Mais la vie inépuisable, indéfinissable, inaccessible en ses profondeurs, est essentiellement irrationnelle, comme l'histoire elle-même. Aussi n'y a-t-il pas de place dans la doctrine de Dilthey — peut-être en dépit de ses intentions — pour l'action rationnelle, pour la création lucide. La vie, saisie rétrospectivement à travers ses expressions, s'est à la fois purifiée et « informée ». Ajoutons que d'autre part toutes les œuvres doivent être remises dans la vie pour être comprises, parce qu'elles en sortent et l'expriment, si bien que finalement la vie, qui est objet de la science historique et réalité humaine, se situe à mi-chemin entre le principe indéterminé de création et l'œuvre détachée ou la raison pure.

NOTE F. — YORCK ET DILTHEY

La correspondance de Dilthey et de Yorck est un monument philosophique. Il nous a été difficile d'en tenir compte, parce que la pensée de Yorck, en dépit des contacts et des échanges, reste essentiellement différente de celle de Dilthey.

L'opposition fondamentale est la suivante. Yorck dirait comme Dilthey : l'homme est à la fois nature et histoire. Mais l'histoire a pour lui une valeur métaphysique, parce qu'elle dérive du mystère du Christ. C'est l'idée chrétienne (communauté en Dieu, réversibilité des fautes et des mérites, etc.), qui fonde la communauté historique (p. 143), les relations vivantes des personnes (167, 193), l'historicité de l'être individuel, la solidarité de la théorie et de l'histoire. Au contraire, comme l'écrivait Dilthey en marge d'une lettre de Yorck, les dogmes chrétiens ne sont, aux yeux du critique positif, que la formule symbolique de la réalité historique (p. 155). Nous sommes ici au centre du problème de Dilthey : comment fonder sur l'observation la solidarité de l'individu et du tout que justifiait jadis

la théologie ? Certes, le dogmatisme assuré de son ami Yorck lui en imposait et il a craint parfois que son propre relativisme ne fût qu'un scepticisme, incapable d'animer une foi véritable dans l'existence (VIII, p. 230-231). Mais, dans l'ensemble, il n'en reste pas moins fidèle à l'esprit scientifique, même dans l'interprétation de l'histoire.

Quelle fut l'influence de Yorck sur Dilthey ? Il est, à vrai dire, difficile de répondre avec précision. D'après la correspondance, on peut conjecturer que la métaphysique historique de Yorck a pu aider Dilthey à dégager ses propres convictions. De même, les deux amis ont pu se rejoindre dans l'opposition au primat des sciences de la nature (p. 195), à la dispersion de la culture (p. 113, 131). Ils avaient en commun un certain nombre d'idées, par exemple l'unité du système et de l'histoire (p. 25), le caractère historique de la réflexion sur soi, l'intériorité spirituelle de l'histoire, la présence du passé dans le présent (p. 167). Parfois l'idée de Yorck accentue l'intention de Dilthey : par exemple, lorsqu'il écrit que seule la philosophie de l'histoire est science historique (p. 224). Dilthey dirait sans doute la même chose, mais à la condition d'ajouter que cette philosophie de l'histoire est science, science des systèmes, de la psychologie, etc.

NOTE G. — SUR LES CATÉGORIES DE LA VIE

Nous n'avons pas exposé en détail la théorie des catégories de la vie, car cette thorie est seulement ébauchée dans les divers fragments.

On trouve d'abord des énumérations des catégories essentielles (VII, p. 231, 253, 262 et surtout 362) : tout et partie, ensemble, structure de l'ensemble, détermination de l'existence individuelle, existence individuelle comme force dans l'action réciproque des forces, essence et évolution, création et forme. Cette énumération n'est certainement pas complète et d'autre part elle ne paraît pas systématique. Au reste, les catégories de la vie ne prennent pas place dans un tableau comme les catégories kantiennees.

Nous avons rencontré toutes ces catégories dans notre exposé et il n'est pas nécessaire de les analyser longuement. Les questions intéressantes se posent à propos des nouvelles catégories introduites dans les derniers textes, signification et force.

La signification permettait une synthèse : la fin correspond à la tendance vers l'avenir, à la volonté, la valeur au présent, à l'état de notre sensibilité. La signification est concept à la fois de la contemplation et de la rétrospection. L'existence vécue est un chaos de valeurs et de buts : la vie passée serait, pour le regard de l'historien, unité de significations.

Certains interprètes (Misch, Bollnow), ont trouvé cette solution

à la fois trop simple et trop extérieure. Et surtout, ils ont voulu éviter le primat de la contemplation et du souvenir qui en résulterait. Ils ont donc cherché d'autres textes. La *Kraft*, la force, traduit l'effort vers l'avenir, la poussée créatrice. Mais abandonnée à elle-même, cette force serait tout irrationnelle. Le but conçu par la volonté claire et la signification s'opposeraient à cet élan aveugle. D'où l'interprétation que suggère Misch (dans la mesure où nous comprenons la pensée très obscure de Misch) : la force serait l'élan de la vie, mais un élan lié à la signification parce que le caractère de la création humaine serait d'impliquer une reprise du passé, une méditation de ce qui a été. La force créatrice serait historique, spirituelle, elle ferait l'unité des ensembles, depuis l'individu jusqu'à l'histoire totale, toujours centrés en eux-mêmes parce qu'ils seraient l'expression de cette unité vivante. Ainsi la force serait supérieure à l'opposition de la pensée organique et de la volonté réfléchie.

Il ne semble pas que cette interprétation touche à nos conclusions. La création est libre, irrationnelle (au moins partiellement), la connaissance vient après, elle passe par l'expression. Il subsiste donc bien un privilège de la rétrospection. Par ailleurs, il n'y a pas chez Dilthey d'analyse de l'action. Enfin, cette unité de la création et de la réflexion au principe de l'histoire a été pressentie, désirée par Dilthey, mais non formulée par lui en termes clairs, et il n'est pas sûr qu'elle pouvait trouver place dans les cadres de sa pensée, puisque la vie est en elle-même indéfinissable et insaisissable.

NOTE H. — SUR LES CONCEPTS DE VERSTEHEN (*comprendre*)
ET DE SINN OU BEDEUTUNG (*signification*)

Les termes de compréhension et de signification sont employés dans ce livre dans des sens assez différents, parce qu'ils correspondent aux termes allemands de *Verstehen*, *Sinn*, *Bedeutung* et même *Bedeutsamkeit* (Dilthey distingue parfois entre ces deux mots, mais, dans cet exposé simplifié, nous n'avons pas eu à tenir compte de la distinction). Pour faciliter l'intelligence du texte, indiquons ici les différentes acceptions du terme sens ou signification.

Tout d'abord, les contenus de pensée sont des « sens », un jugement, une égalité mathématique, une œuvre d'art sont des « sens » ou des « ensembles de signification ». Il existe ainsi entre la réalité physique et la réalité psychique un univers de « sens ». Cette manière de parler n'est pas courante dans la langue philosophique française, mais elle correspond à l'usage vulgaire des mots, en français comme en allemand.

D'autre part, Dilthey parle de signification (*Bedeutung*) en deux acceptions : d'une part une œuvre d'art est significative, exprime une signification, parce qu'elle représente, traduit un aspect de la

vie humaine. Nous disons de même qu'un geste, une parole, une œuvre d'art sont « significatifs ». Dilthey entend aussi par signification le rapport d'un élément au tout : la signification d'un épisode, c'est sa relation à l'ensemble d'une existence ou d'un roman. Enfin, il utilise le mot *Sinn* pour désigner l'acception d'un mot ou d'un terme isolé, ce qui nous ramènerait au premier sens indiqué ci-dessus.

Jaspers entend par relation compréhensible (*verständlicher Zusammenhang*) la relation immédiatement intelligible entre un sentiment et un acte, une situation et une réaction. Le faible cherche à se justifier, le jaloux à se convaincre de son infortune, l'hypocrite à tromper. En ce sens, un événement psychique est compréhensible si nous saisissons immédiatement l'unité de ses parties ou le lien qui le rattache à ses antécédents.

Nous pouvons distinguer ainsi quatre définitions du concept de sens ou de signification : a) définition totale (contenue idéal) ; b) valeur expressive ; c) relation à la totalité ; d) intelligibilité du psychique.

Le concept de comprendre (c'est là la moins mauvaise traduction du *Verstehen* allemand, en dépit de la confusion possible avec la notion vulgaire de comprendre) est, en gros, corrélatif de la signification, mais ou bien de la signification selon la définition a) ou bien de la signification selon la définition d). En d'autres termes, comprendre désigne l'acte par lequel nous saisissons ou bien les faits de conscience, ou bien la signification détachée de la conscience. Dilthey définit la compréhension comme la démarche qui va de l'expression à la vie, Rickert distingue la « saisie de significations » et la « compréhension de la vie des autres » (au sens large, la compréhension est à la fois une saisie de signification et le fait de revivre en soi l'état de l'autre (*Nacherleben*), au sens étroit la compréhension est seulement saisie de signification). Simmel entend par comprendre saisir les événements qui se déroulent dans la conscience d'autrui, mais progressivement il élargit (au moins implicitement) la notion qui finit par englober toute saisie de « relations compréhensibles ». Enfin, Weber désigne par compréhension la saisie de « significations » et de « relations significatives » (nous disons parfois aussi relations intelligibles ou relations compréhensibles), sans préciser exactement le rapport qui existe entre le psychique et le significatif.

Une dernière complication vient s'ajouter : la philosophie de l'histoire consiste traditionnellement à interpréter la « signification » du devenir, et cette phrase doit être prise dans son acception banale. L'évolution a pour signification soit le développement de la liberté, soit le progrès de la science, soit l'accroissement de l'altruisme et la réalisation de la cité positive. Nous sommes donc amenés, chaque fois qu'il est question de philosophie de l'histoire,

à parler du « sens du devenir » ou du « sens de l'évolution ». (Cette expression est d'ailleurs obscure : s'agit-il de valeur, de but, ou bien de fait général ?)

Ceux qui croient que philosophie de l'histoire et science historique peuvent être entièrement séparées, verront là une source de confusion. En fait, il est impossible d'éviter l'équivoque en employant des mots différents, car l'idée est la même. La science devient philosophie lorsqu'elle prétend comprendre le sens du tout et non plus d'un événement ou d'une époque isolés. D'où la formule de Weber : les sciences de la culture atteignent empiriquement la satisfaction que dans le domaine de la nature la métaphysique seule peut donner.

Les diverses acceptions des concepts signification et compréhension, ont besoin d'être précisées. Mais l'existence des relations intelligibles entre faits historiques particuliers ne me paraît pas discutable. Les logiciens français de l'histoire n'ont reconnu que l'explication par les motifs, qui est une des espèces de ces relations immédiatement intelligibles. Il est clair que, d'ailleurs, historiens et sociologues français ont pratiqué une méthode compréhensive (sans employer le terme), par exemple M. Lévy-Bruhl.

NOTE I. — SUR LES RAPPORTS DE WINDELBAND ET DE RICKERT

On parle en général — et à juste titre — de la théorie Windelband-Rickert. Certaines des idées essentielles de Rickert sont déjà exprimées dans le discours fameux de Strasbourg en 1894 (cité d'après la 3^e édition, Strasbourg, 1903, *Geschichte und Naturwissenschaft*) : opposition de la méthode nomothétique et de la méthode idiographique, les sciences naturelles tendent vers des lois, l'histoire vers l'événement, le fait unique, la forme. Celles-là sont abstraites, celles-ci plus intuitives, plus soucieuses de qualités (p. 14-15). Cependant, pour établir les causes, l'histoire devrait avoir recours aux propositions générales (p. 23). Windelband indique la distinction entre la causalité générale, déduite d'une loi, et la causalité d'un événement, établie par l'observation des antécédents (p. 24-25). Enfin le lien de l'histoire et des valeurs apparaît, puisque la valeur ne s'attacherait qu'à « ce que jamais on ne verra deux fois » (p. 22).

Cependant nous devons analyser la doctrine de Rickert et non celle de Windelband, parce que seule elle offre une théorie logique d'une science du singulier. Windelband paraît en fin de compte aboutir à une saisie intuitive de la forme. Or, plus que les thèmes, c'est la réalisation qui nous intéresse. Est-il possible de donner une expression, logiquement rigoureuse, à la pratique historique conçue de manière traditionnelle ? Aussi bien, si nous voulions

chercher les origines de l'idée, faudrait-il remonter, au-delà de Windelband, jusqu'au romantisme. Nous savons que, dans la période que nous étudions, les philosophes transposent en termes positifs des idées métaphysiques, empruntées à la philosophie classique.

D'autre part, on trouve, vers la même époque, d'autres tentatives comparables à celle de Rickert, celles de Croce, de Xénopol. Mais le premier ne cherche pas à élucider la logique de l'histoire, puisque, selon lui, celle-ci, portant sur le particulier, ne saurait être qu'un art. Quant à Xénopol, il se rattache à la tradition de Cournol. Dans la réalité elle-même, il cherche à distinguer les faits de coexistence et les faits de succession — comme Cournot l'ordre et le hasard. Mais l'une et l'autre distinction sont impossibles à maintenir dans une théorie seulement logique. Elles aboutissent à une métaphysique, parce qu'elles supposent une métaphysique. (Ces théories sont discutées rapidement dans les *Grenzen*, p. 233-34).

NOTE J. — SIMMEL ET BERGSON

On a souvent rapproché Simmel de Bergson. On a même parlé d'une influence de celui-ci sur le philosophe allemand. Il est, à vrai dire, aussi difficile d'affirmer que de mettre en doute cette influence. Simmel, dans ses ouvrages, ne cite ni ne discute les autres philosophes. D'autre part, quand il les expose (Cf. son article sur Bergson, 1914, reproduit dans *Zur Philosophie der Kunst*), il semble faire abstraction de sa propre philosophie, uniquement soucieux de retrouver, dans sa totalité, le mouvement de la pensée d'autrui. Cependant la conclusion de cet article nous suggère une idée essentielle. Le concept de vie qui, aux yeux de Simmel, domine la philosophie contemporaine, est au centre de la doctrine de Bergson comme de la sienne. Mais il voudrait un concept de vie capable de surmonter l'opposition entre le devenir et la forme, *das Feste und das Fliessende*. Son dernier ouvrage, *Lebensanschauung*, répond à cette exigence puisque la forme sort de la vie sans compromettre la fluidité de celle-ci, sans aussi lui être étrangère. Cet enracinement de la forme dans la vie change le caractère de toute la philosophie : au lieu d'une intuition métaphysique qui saisirait le continu dans son immédiatité, nous aboutissons à une théorie de la culture (tragique, il est vrai). Du même coup, la logique de l'histoire devient moins importante que la philosophie historique, car l'évolution vitale est l'évolution historique, faite de créations incessantes, toujours dépassées.

Quant à l'influence de Bergson, elle a contribué peut-être à hâter le passage du relativisme critique à une métaphysique de la vie. Mais cette métaphysique est déjà si préparée dans les

premiers ouvrages que cette influence ne paraît plus accidentelle, elle a été pour Simmel un moyen de découvrir sa vision du monde (et encore, en ce sens, est-elle bien moins importante que celle de Stefan Georg qui lui a imposé l'existence des « totalités » originales et du même coup conduit à abandonner son « réalisme atomique »).

NOTE K (p. 194)

M. Jankélévitch dans son article sur la dernière philosophie de Simmel (Revue de Métaphysique et Morale, 1925), insiste sur cet accord de la subjectivité et de l'objectivité, des contenus et des formes, et il voit dans le plan de projection intermédiaire où les termes opposés se balancent, se réconcilient, un « plan ontologique » (p. 241). Cette interprétation me paraît inexacte. Sur ce plan se réalisent sans doute les créations de l'esprit, art, connaissance, etc., mais la synthèse des contenus et de la continuité vitale, en histoire par exemple, laisse subsister le conflit. Et le terme absolu est la vie et non l'accord du sujet et de l'objet, accord toujours provisoire et imparfait. L'autre formule qu'emploie Jankélévitch dans son article est au contraire très exacte, l'absolu c'est la vie, la *Selbsttranszendenz* de la vie, source commune du procès et du contenu, du devenir et de la forme (p. 381).

NOTE L. — LES TYPES DE CONDUITE

La distinction des types de conduite se fait explicitement d'après le mode de détermination psychologique et d'après le degré de lucidité de cette détermination. Cependant, il reste quelque chose dans cette hiérarchie de l'idée première d'une série de conduites, de rationalité décroissante à partir de la rationalité totale (W. L., p. 411). La rationalité totale signifierait le choix exact des moyens appropriés en vue d'une fin réfléchie. Ensuite viendrait le choix rationnel mais inexact, ensuite la conduite moins consciente et moins rationnelle, ensuite la conduite compréhensible (type : le ressentiment), la conduite compréhensible plus ou moins troublée par des réactions non compréhensibles, enfin la conduite qui ne serait plus compréhensible du tout. L'erreur de cette hiérarchie est de considérer la rationalité finale et la rationalité d'origine comme deux types différents de conduite, alors qu'il s'agit souvent de deux aspects différents d'une même conduite.

La hiérarchie des quatre types, *zweckrational*, *wertrational* (dignité, beauté, piété), *affektuell* (colère, ressentiment), *traditional*, s'explique de la manière suivante. La rationalité finale (action économique) implique : conscience parfaite, choix réfléchi des moyens et des fins. Si les fins sont posées par une affirmation

de valeur, la rationalité n'est que partielle (rationalité des moyens). Mais qu'est-ce qu'un choix rationel des fins? Weber semble avoir pris pour type la loi de l'utilité marginale : répartir les satisfactions en fonction de leur urgence et des moyens dont on dispose. Mais on recule, sans la supprimer, la décision irrationnelle, car il reste à déterminer la hiérarchie des besoins, ce qui est irrationnel. Sans doute, si on tient compte du degré de réflexion, on peut distinguer l'action qui obéit aveuglément à des valeurs une fois posées et l'action qui réfléchit à la fois sur les fins et les moyens. Malgré tout, la distinction est obscure parce que les trois points de vue que nous avons distingués, rationalité finale, rationalité d'origine et lucidité de la conduite, sont mélangés. Pour la distinction des conduites affective et traditionnelle, le degré de conscience intervient aussi, dans un cas il s'agit d'une conduite conforme à la tradition dont on prend au moins quelque peu conscience, dans l'autre d'une action selon un désir actuel (vengeance, jouissance).

Certes, on peut désigner les conduites auxquelles songe Weber : action de l'individu qui obéit à la religion par tradition, action de celui qui obéit au désir de vengeance, action de celui qui obéit à la règle d'honneur, action de celui qui veut gagner de l'argent à la Bourse. Ces quatre types sont très clairs dans les exemples. Théoriquement, ils me semblent laisser place à une élaboration plus précise. La distinction la plus discutable est celle de *zweck* — et de *wert* *rational*. On trouvera dans l'article de Schmalenbach (*Die soziologische Kategorie des Bundes, in Diöskuren*, I, München 1922) une critique très pénétrante de cette distinction. Schmalenbach qui veut tenir compte uniquement du mode de détermination, ne retient que trois types (rationnel, affectif, traditionnel).

NOTE M. — THÉORIE ET PRATIQUE DE WEBER

Les rapports de la théorie et de la pratique scientifiques de Weber sont très complexes. En gros, ils se présenteraient de la manière suivante :

1) *Théorie de la constitution de l'objet et sélection.* — Weber, sans aucun doute, se choisit son objet, il sélectionne les faits en fonction de la valeur. Ses concepts usent de la même liberté, ils expriment les questions que le présent pose au passé, c'est-à-dire les problèmes politiques du présent vécu par Weber. La correspondance sur ce point est complète.

2) *Théorie de la causalité.* — Weber a certainement appliqué les règles de l'imputation causale au problème des origines du capitalisme pour établir que le protestantisme (ou de manière plus générale l'éthique inspirée par la religion), était une des causes

des transformations économiques. Dans sa sociologie, les règles auxquelles il aboutit, sont également conformes à sa théorie de la causalité. Le seul problème qui se poserait serait celui-ci : y a-t-il des démarches successives ou différentes, d'une part l'interprétation, d'autre part la vérification causale ? En réalité, la causalité, en matière de sociologie compréhensive, signifie surtout l'adéquation de la relation pensée à la conduite réelle. L'interprétation est immédiatement causale à condition qu'elle soit conforme aux faits. Mais, du même coup, la solution donnée par Weber au problème de l'objectivité est remise en question : car les relations sociologiques sont solidaires du point de vue choisi, des valeurs à l'aide desquelles on sélectionne. Tant que la démarche causale semblait postérieure à la sélection, la distinction de l'objectif et du subjectif était facile à faire. Si la causalité est interne à la compréhension, on peut bien dire que toute science est causale, mais n'est-elle pas aussi liée tout entière aux questions posées ? Sans doute, conformes aux faits, ces interprétations auraient en tout état de cause une certaine vérité, mais celle-ci ne serait pas nécessairement, selon les désirs de Weber, universelle.

3) *Théorie de la compréhension.* — C'est sur ce point que la pratique de Weber a dépassé la théorie. En premier lieu, l'idée de la réduction du réel au plan des événements psychiques n'a jamais été appliquée par Weber. Certes, il n'a pas fait de théologie. Le protestantisme, qui l'intéressait, était celui qu'avaient vécu les hommes et non celui qu'avaient imaginé les théologiens et enregistré les livres. De manière générale, il étudiait donc le « sens vécu ». Mais, en dernière analyse, le système de pensée qu'il reconstruit constitue bien le but de la science ; or, il est transcendant aux consciences individuelles, il n'a jamais été vécu tel par aucun individu, il apparaît comme la mise en forme, l'élucidation de la pensée plus ou moins obscure ou implicite des êtres historiques. D'autre part, que signifierait la vérification causale ? Que les protestants ont agi conformément à la doctrine ainsi reconstruite ? Mais il resterait à démontrer que seule cette interprétation permet de rendre compte de la conduite. Et si l'on dit que la vérité de l'interprétation est fondée sur la conformité avec les textes et documents, cette vérité n'en est pas moins subjective (non universelle), au même titre que la sélection.

Si donc le sens qui correspond à la logique interne de la conduite est déjà objectif et non subjectif, Weber a fait, sans le vouloir, une science des sens objectifs. C'est que en réalité le « sens vécu » sur lequel porte la sociologie, ne peut pas être seulement individuel. L'esprit d'une religion ou d'un système juridique appartient à la réalité historique, sans être assimilable aux expériences des consciences individuelles. Weber n'a su donner place, dans sa théorie, ni aux constructions intelligibles non causales qui sont un

but de la science, ni aux réalités intelligibles non individuelles, qui font partie de l'objet.

Ces réserves ont sans doute des conséquences graves pour la logique de Weber. Elles remettent en cause l'objectivité de la science historique ou plutôt elles suggèrent une notion de l'objectivité conforme à sa pratique et non à sa théorie. En un mot, l'ensemble de la science est marqué par la subjectivité du choix, encore que certains résultats à l'intérieur de ces ensembles s'imposent à tous.

BIBLIOGRAPHIE

LIVRES GÉNÉRAUX

- BERNHEIM (Ernest). — *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, Leipzig, 1889, 5^e et 6^e édition, 1908.
- BARTH (Paul). — *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, Leipzig, 1897, 4^e édition, 1922.
- MEHLIS (Georg). — *Lehrbuch der Geschichtsphilosophie*. Tübingen, 1915.
- ROTHACKER (Erich). — *Einleitung in die Geisteswissenschaften* Tübingen, 1920, 2^e édition, 1930.
- *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften (Handbuch der Philosophie)*. Munich et Berlin, 1927.
- TROELTSCH (Ernst). — *Der Historismus und seine Probleme*. Gesammelte Schriften, tome III, Tübingen 1925.
- WACH (J.). — *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorien im 19. Jahrhundert*, Tübingen, tome I, 1926, tome 2, 1929, tome 3, 1930.
- KAUFMANN (F.). — *Geschichtsphilosophie der Gegenwart*, Berlin, 1931 (bonne bibliographie).
- THYSEN (J.). — *Geschichte der Geschichtsphilosophie*. Berlin 1936.

CHAPITRE I. — DILTHEY

Né en 1833 à Biebrich, fils de pasteur. Etudiant à Heidelberg d'abord, puis à Berlin où il arrive dans l'hiver 1853-54. Après son « habilitation » en 1864, il est professeur à Bâle de 1867 à 1869, à Kiel de 1869 à 1871, à Breslau de 1871 à 1882, à Berlin enfin depuis 1882 jusqu'à sa mort (1911).

Les œuvres les plus importantes de Dilthey sont maintenant réunies dans les « *Gesammelte Schriften* », 9 tomes, parus de 1914 à 1933, à Berlin (Teubner) (Les tomes XI et XII sont également parus). Il faut ajouter le recueil d'articles de jeunesse intitulé *Erlebnis und Dichtung* (1^{re} édition, Berlin, 1906) et un autre recueil intitulé *Von deutscher Dichtung und Musik* (Berlin, 1933). Enfin la célèbre biographie de Schleiermacher dont seul le premier tome a vu le jour.

On trouvera dans l'« Archiv für Geschichte der Philosophie », tome 25, 1912, p. 154-160, une bibliographie des écrits de Dilthey.

Enfin, il faut joindre aux œuvres le recueil de lettres et papiers de jeunesse de Dilthey, publié en 1933 par sa fille sous le titre *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern*, 1852-1870 (Leipzig 1933), et d'autre part la correspondance de Dilthey et du Comte York von Wartemburg (*Briefwechsel zwischen Dilthey und dem Grafen York*, Halle, 1923).

Dans les œuvres complètes, nous avons utilisé particulièrement: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Leipzig, 1863 (tome I).

Über das Studium der Geschichte und der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft, und dem Staat.

(paru dans *Philosophische Monatshefte*, 1875, tome II). Tome 5.

Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (paru en 1894 dans les *Sitzungsberichte der Akademie*). Tome 5.

A cet ouvrage essentiel il faut joindre des études de la même époque, à savoir: *Ueber die Einbildungskraft des Dichters* (*Zeitschrift für Völkerpsychologie*, 1877). Tome 5.

Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn, Leipzig, 1886.

Die Einbildungskraft des Dichters, Bausteine für eine Poetik (in *Philosophische Aussätze Zeller gewidmet*, Leipzig, 1887). T. VI.

Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht (*Sitzungsberichte der Akademie*, 1890). T. V.

Erfahren und Denken (*Sitzungsberichte*, 1892). T. V.

Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft (*Sitzungsberichte der Akademie*, 1889). T. V.

Beiträge zum Studium der Individualität (*Sitzungsberichte der Akademie*, 1887). T. V.

Pour la dernière période, il est nécessaire de tenir compte de tous les fragments réunis dans le tome VII, en particulier de son dernier ouvrage, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (*Sitzungsberichte*, 1911).

En ce qui concerne la théorie de la *Weltanschauung*, les textes essentiels sont, d'une part: *Das Wesen der Philosophie* (in *Kultur der Gegenwart*, Leipzig, 1907, tome V) et d'autre part le tome VIII tout entier (en particulier l'article intitulé: *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*).

2. — OUVRAGES SUR DILTHEY

GROETHUYSEN (B.). — *Wilhelm Dilthey*. Deutsche Rundschau, janv.-fév. 1913.

- GROETHUYSEN (B.). — *Wegbereiter zum neuen Deutschland, Wilhelm Dilthey*. Deutsche Akademische Rundschau, 15 janvier 1927.
- *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche*. Paris, 1926 (chap. sur Dilthey).
- *La philosophie allemande au XIX^e siècle*. Paris, 1912 (chap. 1 sur Dilthey).
- MISCH (Georg). — Introduction au Tome V.
- *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*. Séries d'articles parus d'abord dans les « *Philosophische Anzeiger* » en 1929 et 1930, réunis ensuite en volume, Leipzig et Berlin, 1931.
- *Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften*. Kantstudien, T. 31, 1926, p. 536-548.
- STEIN (Arthur). — *Der Begriff des Verstehens bei Dilthey*. 2^e édition, Tübingen, 1926 (1^{re} édition : *Der Begriff des Geistes*, Tübingen, 1913).
- FRISCHEISEN-KÖHLER (Max). — *Wilhelm Dilthey als Philosoph*. Logos, Tome III, 1912, p. 29-58.
- TUMARKIN (Anna). — *Wilhelm Dilthey*. Archiv für Geschichte der Philosophie, Neue Folge, tome XXX, 1912, p. 143-153.
- EBBINGHAUS (Julius). — *Ueber erklärende, und beschreibende Psychologie*. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, tome IX, octobre 1895.
- LANDGREBE (Ludwig). — *Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften. Analyse ihrer Grundbegriffe*. Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung, Halle, 1928.
- CÜPPERS (Clemens). — *Die erkenntnistheoretischen Grundgedanken Diltheys ; dargestellt in ihrem historischen und systematischen Zusammenhang*. Leipzig et Berlin, 1933.
- BISCHOFF (Dietrich). — *Wilhelm Diltheys geschichtliche Lebensphilosophie*. Leipzig et Berlin, 1935.
- BOLLNOW (O.-F.). — *W. Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*. Leipzig et Berlin, 1936.
- LIEBERT (Arthur). — *Wilhelm Dilthey. Zum hundertsten Geburtstag des Philosophen*. Berlin, 1933.
- DEGENER (Alfons). — *Dilthey und das Problem der Metaphysik*. Bonn et Cologne, 1933.
- GRÖBEN (M. v. d.). — *Konstruktive Psychologie und Erlebnis. Studien zur Logik der Diltheyschen Kritik an der erklärenden Psychologie*. Stuttgart, 1934.

- FREY-ROHN (Lilian). — *Die Grundbegriffe der Diltheyschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Theorie der Geisteswissenschaften*. Zurich, 1934.
- HENNIG (Johannes). — *Lebensbegriffe und Lebenskategorien. Studien zur Geschichte und Theorie der geisteswissenschaftlichen Begriffsbildung, mit besonderer Berücksichtigung Diltheys*. Aachen, 1934.
- STÖRRING (Gustav). — *Die Frage der geisteswissenschaftlichen und verstehenden Psychologie*. Archiv für die gesamte Psychologie, tome 58, 1927.
- STENZEL (Julius). — *Dilthey und die deutsche Philosophie der Gegenwart*. Berlin, Charlottenburg, 1934.

CHAPITRE II. — RICKERT

Né en 1865, professeur de philosophie à Heidelberg.

1) Trois livres étaient pour nous essentiels :

Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1^{re} édition Freiburg, 1896-1902, 5^e édition, Tübingen, 1929. Nous citons d'après cette dernière édition.

Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 1^{re} édition 1904 (in *Die Philosophie im Anfang des XX Jahrhunderts* ; 3^e édition Heidelberg 1924. Nous citons d'après cette dernière édition).

Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 1^{re} édition. Freiburg 1899, 6^e et 7^e, Tübingen 1926. (Nous citons d'après cette dernière édition).

Les autres livres les plus importants de Rickert sont :

Der Gegenstand der Erkenntnis (1^{re} édition 1892, 4^e et 5^e édition, Tübingen, 1921).

System der Philosophie, tome I, Tübingen, 1921.

Kant als Philosoph der modernen Kultur. Tübingen, 1924.

Parmi les articles citons :

Vom Begriffe der Philosophie, Logos tome I, 1910-1911, p. 1-34.

Vom System der Werte, *ibid.*, tome IV, 1913, p. 295-327.

Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte, *ibid.*, tome IX, 1920-1921, p. 1 à 42.

Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare, *ibid.*, tome XII, 1923-1924, p. 235-280.

Vom Anfange der Philosophie. *Ibid.*, tome XIV, 1925.

Die Erkenntnis der intelligiblen Welt und das Problem der Metaphysik. *Ibid.*, tome XVI, 1927, p. 162-203.

2) *Critiques et disciples de Rickert.*

- THYSSEN (Johannes). — *Die Einmaligkeit der Geschichte*. Bonn, 1924.
- STERNBERG (Kurt). — *Zur Logik der Geschichtswissenschaft*. (Vorträge der Kantgesellschaft, Heft VII, 11 mars 1914).
- BECHER (Erich). — *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften*. Munich et Leipzig 1921.
- HÖNIGSWALD (Richard). — *Zur Wissenschaftstheorie und Systematik, Kantstudien*, tome XVII, 1912.
- FRISCHEISEN-KÖHLER (Max). — *Etude des Grenzen*, in *Archiv für systematische Philosophie*, tome XII, 1906, cahiers 2 et 4, et XIII, 1907.
- LASK (Emil). — *Compte rendu de la deuxième édition des Grenzen Logos*, tome IV, 1913.
- EULENBURG (Franz). — *Über Gesetzmässigkeit in der Geschichtswissenschaft*, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, tome XXV, 1912. *Natur und Gesellschaft*, *ibid.*, tome XXXI.
- SPRANGER (Eduard). — *Rickerts System*. Logos, XII, 1923-24, p. 183-198.
- GOEDEKE (Paul). — *Wahrheit und Wert. Eine logisch-erkenntnistheoretische Untersuchung über die Beziehung zwischen Wahrheit und Wert in der Wertphilosophie des Badischen Neukantianismus*. Cologne, 1928.
- BAGDASAR (Nikolaus). — *Der Begriff des theoretischen Wertes bei Rickert. Darstellung und Kritik*. Berlin, 1927.
- HESSEN (Sergius). — *Ueber individuelle Kausalität*. Freiburg, 1909. (Ergänzungshefte der Kantstudien).
- BAENSCH (Otto). — *Ueber historische Kausalität*, *Kantstudien*, tome XIII, 1908.
- MEINECKE (Friedrich). — *Kausalität und Wert in der Geschichte*. *Historische Zeitschrift*, tome 137, 1927.
- RITSCHL (Otto). — *Die Kausalbetrachtung in den Geisteswissenschaften*. Bonn, 1901.
- DIRKSEN (Alfons). — *Individualität als Kategorie. Ein logisch-erkenntnistheoretischer Versuch in Form einer Kritik der Individualitätslehre Rickerts*. Berlin, 1926.

3) *Théories comparables à celle de Rickert.*

- WINDELBAUD (Wilhelm). — *Geschichte und Naturwissenschaft*. Strassburg, 1894. (Cet article se trouve reproduit dans les *Präudien*, 9^e édition, Tübingen, 1924).
- *Normen und Naturgesetze*, 1882.

- WINDELBAND (Wilhelm). — *Geschichtsphilosophie*. Ergänzungsheft 38, Kantstudien. Berlin, 1916. (Fragment aus dem Nachlass).
- XÉNOPOL (Alexandre-Demètré). — *Les principes fondamentaux de l'Histoire*, Paris, 1899. 2^e édition, *La Théorie de l'Histoire*, Paris, 1908.
- *L'Histoire est-elle une science ?* Paris, 1908.
- CROCE (Benedetto). — *Theorie und Geschichte der Historiographie* (traduction allemande parue à Tübingen en 1930).
- NEEF (Fritz). — *Gesetze und Geschichte*. Tübingen, 1917.
- *Kausalität und Originalität*. Tübingen, 1918.
- MEDICUS (Fritz). — *Kant und Ranke. Eine Studie über die Anwendung der transzendentalen Methode auf die historischen Wissenschaften*, Kantstudien, tome VIII, 1903.
- GROTENFELD (Arvid). — *Die Wertschätzung in der Geschichte*. Leipzig, 1903.
- *Geschichtliche Wertmasstäbe in der Geschichtsphilosophie bei Historikern und im Volksbewusstsein*. Leipzig, 1905.
- SPRANGER (Eduard). — *Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*. Berlin, 1905.
- HEUSSI (Karl). — *Die Krisis des Historismus*. Tübingen, 1932.

On trouvera également dans la Revue de Synthèse historique entre 1900 et 1910 un grand nombre d'article sur ces problèmes.

CHAPITRE III. — SIMMEL

On trouvera dans le livre de Spykman une bibliographie très complète des œuvres de Simmel et des articles ou livres qui lui ont été consacrés. Nous indiquons ici les textes et les ouvrages critiques les plus importants.

Einleitung in die Moralwissenschaften. (Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe). Stuttgart et Berlin, 1890-1893. (Les éditions postérieures reproduisent la première édition. Nous citons d'après la 3^e édition, Berlin, 1911).

Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie.

Première édition, Leipzig, 1892, 2^e édition, Leipzig, 1905, 3^e édition, Leipzig, 1907. Les éditions suivantes reproduisent la 3^e. Nous citons (P. G. 3) d'après la 5^e édition, Munich et Leipzig, 1923. Les textes de la 1^{re} et 2^e édition conservés dans la 3^e sont cités d'après cette dernière. Nous ne renvoyons à la 1^{re} édition (P. G. 1) que dans les cas où le passage cité a disparu des éditions postérieures.

Philosophie des Geldes.

1^{re} édition : 1900 (Leipzig). Nous citons d'après la 4^e édition, Munich et Leipzig, 1922. (Pas de changement notable entre les diverses éditions).

Kant. — Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität, Leipzig, 1904.

Soziologie, Leipzig, 1908.

Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragzyklus, Leipzig, 1907.

Hauptprobleme der Philosophie, Leipzig, 1910.

Philosophische Kultur, Leipzig, 1911.

Gæthe, Leipzig, 1913.

Das Problem der historischen Zeit (H. Z.). Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft, Berlin, 1916. Cité d'après le recueil *Zur Philosophie der Kunst*. Potsdam, 1922 (p. 152-169).

Vom Wesen des historischen Verstehens (H. V.). Geschichtliche Abende im Zentralinstitut für Erziehung und Unterricht. Cahier V, Berlin, 1918.

Die Historische Formung (H. F.), in Logos, tome VII, 1917-1918, cité d'après le recueil : *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlass*. Munich, 1923, p. 149-208.

Lebensanschauung, Munich et Leipzig, 1918.

Der Konflikt der modernen Kultur, 2^e édition, Munich et Leipzig, 1921.

Der Krieg und die geistigen Entscheidungen, Munich et Leipzig, 1917.

On a traduit en français un volume d'œuvres choisies sous le titre : *Mélanges de Philosophie relativiste*, Paris, 1912.

2) *Ouvrages sur Simmel :*

MAMELET (A.). — *Le relativisme philosophique chez G. Simmel*, Paris, 1914.

JANKELEVITCH (V.). — *Georg Simmel philosophe de la vie*. Revue de Métaphysique et Morale, t. XXXII, 1925, p. 213-257 et 373-386.

BOUGLE (C.). — *Les Sciences sociales en Allemagne*. Paris, 1894 (ou dans la Revue de Métaphysique et Morale, 1894).

RAUH (F.). — *Idéalisme et Réalisme historique*. Revue de Synthèse Historique, 1907.

FRISCHEISEN-KÖHLER (Max). — *G. Simmel*, Kantstudien, tome XXIV, 1920.

ADLER (Max). — *Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte*. Berlin, 1929.

- KRACAUER (Siegfried). — *Georg Simmel*, Logos, tome IX, 1920-1921.
- SPYKMAN (Nicolas J.). — *The social theory of Georg Simmel*. Chicago, 1925.
- LOOSE (G.). — *Die Religionssoziologie G. Simmels*. Dresden, 1932.
- FABIAN (Wilhelm). — *Kritik der Lebensphilosophie G. Simmels*. Breslau, 1926.
- STEINHOFF (Maria). — *Die Form als soziologische Grundkategorie bei G. Simmel*. Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie, t. 4, p. 215-259.

CHAPITRE IV. — MAX WEBER

On trouve une liste complète des œuvres (articles compris) de Max Weber à la fin du livre de Marianne Weber. Il m'a paru inutile de reproduire ici cette liste. J'indique seulement les recueils les plus importants.

Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 1922.

Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. 3 tomes, Tübingen, 1926.

Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, Tübingen, 1924.

Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte. Tübingen, 1924

Wirtschaft und Gesellschaft, in Grundriss der Sozialökonomik, 2^e édition, Tübingen, 1925.

Gesammelte politische Schriften. Munich, 1921.

Wirtschaftsgeschichte, 2^e éd., Munich et Leipzig, 1924.

Sur la vie de Max Weber, nous disposons d'un document précieux, la biographie de Max Weber par sa femme :

WEBER (Marianne). — *Max Weber. Ein Lebensbild*. Tübingen, 1926.

On trouve d'autre part dans le livre de Mettler, *Max Weber und die philosophische Problematik in unserer Zeit*, une bibliographie des ouvrages sur Max Weber. Il nous a paru inutile de recopier toute cette bibliographie. Nous indiquons ici seulement les livres dont nous nous sommes servis, ou ceux qui traitent le même sujet que nous.

SCHELTING (Al. von). — *Die logische Theorie der historischen Kulturwissenschaft von Max Weber und im besonderen sein Begriff des Idealtypus*. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Bd. 49, 1922.

SCHELTING (A. von). — *Max Webers Wissenschaftslehre*. Tübingen, 1934.

- MEINECKE. — *Drei Generationen deutscher Gelehrtenpolitik*, Historische Zeitschrift. Bd. 125.
- MISES. — *Soziologie und Geschichte. Epilog zum Methodenstreit in der Nationalökonomie*. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 61, 1929.
- LÖWITH. — *Marx und M. Weber. Ibid.*, Bd. 67, 1932.
- HONIGSHEIM. — *M. Weber als Soziologe*. Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie, I, 1921. *Der M. Weber Kreis in Heidelberg. Ibid.*, V, 1926.
- JASPERS. — *M. Weber*. Oldenburg, 1922.
- OPPENHEIMER. — *Die Logik der soziologischen Begriffsbildung*. Tübingen, 1925.
- WALTER. — *M. Weber als Soziologe*. Jahrbuch für Soziologie. Karlsruhe, 1926, (Bd. II).
- SCHÜTZ. — *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Vienne, 1932.
- STEDING (Ch.). — *Politik und Wissenschaft bei Max Weber*. Breslau, 1932.
- BIENFAIT (W.). — *Max Webers Lehre vom geschichtlichen Erkennen. Ein Beitrag zur Frage der Bedeutung des Idealtypus für die Geschichtswissenschaft*. Historische Studien, Heft 194, Berlin, 1930.
- GRAB (H.). — *Der Begriff des Rationalen in der Soziologie Max Webers*. Karlsruhe, 1927.
- RICKERT (H.). — *Max Weber und seine Stellung zur Wissenschaft*. Logos, tome XV, 1926.
- KAHLER (Erich.). — *Der Beruf der Wissenschaft*. Berlin, 1920.
- SALZ (Arthur). — *Für die Wissenschaft gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Munich, 1921.
- SCHELER (M.). — *Weltanschauung, Soziologie und Weltanschauungssetzung. In Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, tome I. Leipzig, 1923.
- SPANN (Othmar). — *Bemerkung zur Webers Soziologie*. Zeitschrift für Volkswirtschaft und Sozialpolitik, 1923, reproduit dans *Tote und Lebendige Wissenschaft*. Iena, 1928.
- WOLF (Erik). — *Max Webers ethischer Kritizismus und das Problem der Metaphysik*. Logos, 1930.

Vu le 23 Janvier 1936.

Le Doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris,
H. DELACROIX.

Vu et permis d'imprimer.
Le Recteur de l'Académie de Paris :
S. CHARLETY.

ERRATUM

- P. 26, ligne 33, au lieu de *siences*, lire *sciences*.
- P. 45, ligne 31, au lieu de *philosophie ou de l'histoire*, lire *philosophie de l'histoire ou*.
- P. 66, ligne 13, au lieu de *obligé*, lire *obligés*.
- P. 85, ligne 32, au lieu de *masi*, lire *mais*.
- P. 97, ligne 19, au lieu de *ohjectives*, lire *objectives*.
- P. 130, ligne 24, au lieu de *relai*, lire *relais*.
- P. 145, ligne 38, au lieu de *les circonstances*, lire *des circonstances*.
- P. 157, ligne 6, au lieu de *posée*, lire *posé*.
- P. 162, ligne 8, au lieu de *ces*, lire *ses*.
- P. 197, ligne 18, au lieu de *des contenus*, lire *de contenus*.
- P. 206, ligne 11, au lieu de *régimes*, lire *régime*.
- P. 216, ligne 23, au lieu de *la vie et de l'être*, lire *la vie et de l'idée*.
- P. 282, ligne 6, au lieu de *phénomènes*, lire *problèmes*.
- P. 284, ligne 7, au lieu de *analyse de*, lire *analyse des*.
- P. 307, ligne 35, au lieu de *immédiatité*, lire *immédiateté*.
- P. 308, ligne 5, au lieu de *et du même coup*, lire *et l'a du même coup*.
-

ERRATUM

- P. 30, note 3, au lieu de p. 37, lire p. 3-7.
P. 34, note 1, au lieu de P. 396-97, lire I, p. 396-97.
 Note 4, au lieu de P. 400, lire I, p. 400.
 Note 5, au lieu de I, p. 468, lire I, p. 408. -
P. 37, note 2, au lieu de V, p. 5, lire V, p. 55.
P. 83, note 2, au lieu de 208-609, lire 208-209.
P. 84, note 2, au lieu de 202, lire 220.
P. 93, note 2, au lieu de p. 139, lire 131.
P. 122, note 1, au lieu de 396, 430, lire 396-430.
P. 163, note 4, au lieu de *Einleitung*, p. 47, lire *Einleitung*,
p. 4-7.
 Note 5, au lieu de *différend*, lire *différent*.
P. 192, note 6, au lieu de p. 156 et sqq., lire p. 151 et sqq.
P. 260, note 1, au lieu de p. 110 et 399, lire p. 110 et sqq.
P. 266, note 1, au lieu de *pilosophie*, lire *philosophie*.
P. 314, lignes 7 et 9, au lieu de *York von Wartemburg*, lire
Yorck von Wartenburg.
P. 318, ligne 23, au lieu de *article*, lire *articles*.
P. 320, ligne 16, au lieu de 1926, lire 1921.
 Ligne 28, le livre de *Mettler* a paru à Leipzig en 1934.
-

TABLE DES MATIERES

	PAGES
Préface	9-14
Introduction	15-20
CHAPITRE I. — <i>La critique de la raison historique</i> (Dilthey)	21-111
Introduction	21-23
I. — Thèmes et périodes	24-28
II. — Introduction aux sciences de l'esprit	29-46
1) La conscience historique, p. 30-32 ;	
2) Fin de la métaphysique, p. 32-35 ;	
3) Les sciences morales, 35-44 ; 4) So-	
ciologie et philosophie de l'histoire,	
p. 44-46.	
III. — Psychologie analytique et philosophie de	
la vie	44-46
1) Critique de la psychologie constructive,	
p. 47-50 ; 2) la structure, p. 50-54 ;	
3) Psychologie et sciences morales,	
p. 54-57 ; 4) Philosophie de la vie,	
p. 57-62 ; 5) L'échec de la tentative,	
p. 62-64.	
IV. — L'édification du monde historique	65-88
1) Les sciences de l'esprit, p. 66-69 ;	
2) Les concepts nouveaux, p. 69-74 ;	
3) Compréhension et signification, 74-	
81 ; 4) Les problèmes, l'individuel et	
l'universel, p. 81-88.	
V. — Philosophie de la philosophie	89-100
1) L'essence de la philosophie, p. 89-92 ;	
2) L'interprétation de l'histoire de la	
philosophie, p. 92-98 ; 3) Scepticisme	
et philosophie nouvelle, p. 98-100.	

VI. — Examen 100-111

- 1) L'influence de Dilthey, p. 100-103 ;
- 2) Le fondement des sciences de l'esprit, p. 103-106 ; 3) Les problèmes philosophiques de l'histoire, p. 106-111.

CHAPITRE III. — *Logique de l'histoire et philosophie des valeurs* (Rickert) 113-157

Introduction 113-115

I. — Exposé 116-140

- 1) Les limites des sciences naturelles, p. 116-119 ; 2) Science du singulier et science de la culture, p. 119-127 ;
- 3) La compréhension, p. 127-132 ;
- 4) Objectivité et valeurs, p. 132-137 ;
- 5) Science et philosophie de l'histoire, p. 137-140.

II. — Critique 141-157

- 1) Discussions anciennes, p. 143-146 ;
- 2) Equivoques, p. 146-152 ; 3) Insuffisance et gratuité, p. 152-157.

CHAPITRE III. — *Philosophie de la vie et logique de l'histoire* (Simmel) 159-218

Introduction 159-161

I. — Les périodes 162-168

II. — Détermination de l'objet historique 169-177

- 1) Première philosophie, p. 169-174 ;
- 2) Dernière philosophie, p. 175-177.

III. — Compréhension	178-202
1) Première philosophie, p. 178-181 ;	
2) La compréhension de l'autre, p. 181-186 ;	
3) L'univers de la science historique, p. 186-189 ;	
4) Lois historiques, p. 189-193 ;	
5) La dernière philosophie, p. 193-198 ;	
6) Objectivité, p. 198-202.	
IV. — Logique de l'histoire dans la philosophie de Simmel	203-214
1) La première philosophie, p. 203-205 ;	
2) Dernière philosophie, p. 205-211 ;	
3) Les problèmes philosophiques de l'histoire, p. 211-214.	
V. — Examen	215-218

CHAPITRE IV. — <i>Les limites de l'objectivité historique et la philosophie du choix</i> (Max Weber)	219-273
Introduction	219-220
I. — Logique de l'objectivité	221-261
1) La sélection et la constitution d'objet, p. 228-238 ;	
2) La causalité, p. 238-249 ;	
3) La compréhension, p. 242-259 ;	
4) Les polémiques, p. 259-261.	
II. — Philosophie du choix	262-269
III. — Examen	270-273

CHAPITRE V. — <i>Confrontation des doctrines</i>	275-287
CONCLUSION	289-295
NOTES	297-311
BIBLIOGRAPHIE	313-321

